



المجلد السادس — الجزء الأول

مايو سنة ١٩٤٢

الطبعة الثانية

مطبعة جامعة القاهرة

١٩٥٣

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة . فى مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى المشرف على تحريرها حضرة عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة بالجيزة

فهرس القسم العربى

الفُتُوة فى الإسـلام

لكل كلمة تاريخ يشبه تاريخ الرجال وتاريخ النظم السياسية ، وتاريخ الكلمات قد يكون معقداً ملتوياً غامضاً ، كما يحدث فى غيره من أنواع التاريخ ، فيجتهد الباحث فى استعراض النصوص الكثيرة فى العصور المختلفة ، ليستخلص منها تقلبات الكلمة فى أوضاعها المختلفة ، وهذا ما أحاوله فى كلمة الفتى والفتوة .

الفتوة معناها فى الأصل الشباب ، قالوا : فَتِى يَفتى أى صار شابا ، وقالوا : هو فَتِىّ السن بيّن الفتاء ، وقد ولد له فى فتاء سِنّه أولاد أى فى شبابه . وأصل كلمة فتًى مصدر فَتِيَ فتى كمرح مرحا ، ثم جعلت وصفاً فقيل هو فتى أى شاب . وجمعوا الفتى على فتيان وفتو وفتية ، والاسم من ذلك كله الفتوة [1] . ووصفوا بالفتوة الحيوان والانسان فقالوا : إن الأفتاء من الدواب خلاف المسان ، وقالوا للشاب فتى ، وللشابة فتاة .

ثم نراهم نقلوا الكلمة نقلة أخرى ، فاستعملوها لا للدلالة على الشاب وحده ، فقد يكون الشاب ضعيفاً فاتر القوى ويسمى بالوضع الأصلى شابا وفتى ، بل استعملوها للدلالة على القوة ، لأن الشباب عنوان القوة ، قال ابن قتيبة : ليس الفتى بمعنى الشباب والحدث إنما هو بمعنى الكامل الجزل من الرجال ، يدل على ذلك قول الشاعر :

إن الفتى حمّالُ كلِّ مُلِمَّةٍ ليس الفتى بمُنَعَّمِ الشُّبّان

ويقول آخر :

ياعزّ هل لك فى شيخ فتى أبدا وقد يكون شباب غير فتيان

(١) انظر فى ذلك لسان العرب مادة ف ت ى .

فالفتوة — على هذا — معناها القوة ، لأن الشباب مصدرها عادة . ومن هذا المعنى — على مايظهر — تسميتهم الليل والنهار باسم الفتيان ، ومَنْ أقوى من الليل والنهار فى إذلال كل عزيز وإضعاف كل قوى ؟ ومنه قول الشاعر :

مالَبِثَ الفَتَيَانِ أنْ عصفَا بهم ولكل قُفْلٍ يَسَّرَا مِفْتَاحا

ثم من أحق منهما بأن يسميا فتيين ، وقد سميا قبل بالجديدين ؟ ففتوة الناس مرحلة قصيرة المدى ، وفتوة الليل والنهار متجددة أبداً .

ثم رأيناهم نقلوا معنى الفتى نقلة ثالثة ، من ذلك ما قال الجوهرى : الفتى السخى الكريم . وقال الزمخشرى فى الأساس : الفتوة هى الحرية والكرم . قال عبد الرحمن بن حسان :

إن الفتى لَفَتَى المكارم والعلا ليس الفَتَى بمُغَمْلَجِ الصبيان

فكأنهم فى هذا لاحظوا المعنى أكثر مما لاحظوا المادة ، لاحظوا المعانى التى تكسب صاحبها القوة المعنوية من حرية وكرم أكثر مما لاحظوا القوة الجسمية ، وهذا — عادة — هو ما يحدث فى الأوصاف كالشجاعة ، كانت لا تطلق إلا على القوة البدنية . ثم لما أمعن الناس فى الحضارة اخترعوا ما سموه الشجاعة الأدبية ، يعنون بها الجهر بالحق مع التعرض للأخطار .

وفى هذه النقلة يظهر أن الكلمة أصبحت خاضعة للبيئات المختلفة ، تلبسها كل بيئة ما تنشده المثل الأعلى للفتى . فطرفة يرسم لنا صورة للفتى كما يتصورها هو وبيئته فيقول :

إذا القومُ قالوا مَنْ «فتى» خِلْتُ أننى عُنِيتُ فلم أكْسَلْ ولم أتبلّدِ
أحلْتُ عليها بالقَطيعِ فأجْذَمَتْ وقد خَبَّ آلُ الأمْعَزِ المُتَوقّدِ
فذالتْ كما ذَالَتْ وَليدةُ مجلسٍ تُرِى ربَّها أذيالَ سَحْلٍ ممدّدِ
ولَسْتُ بحلّالِ التِّلاعِ مخافَةً ولكنْ متى يسترفدِ القَوْمُ أرْفِدِ
فإن تَبْغِنى فى حَلْقةِ القوم تَلْقَنى وإن تَلْتَمِسْنى فى الحوانيتِ تَصْطَدِ
وإن يلتقِ الحىُّ الجميعُ تُلاقِنى إلى ذِرْوَةِ البيْتِ الشريفِ المُصَمّدِ

فهو يقول : إذا ما سأل القوم عن «فتى» ينجدهم فى الملمات لم يجدوا الفتوة متوافرة فى أحد توافرها فىّ ، ثم علل استيفاءه للفتوة فى أنه سرعان ما يهوى إلى ناقته يضربها بالسياط ، لتسرع فى السير للانجاد ، فتتبختر فى مشيتها كما تتبختر سيدة ترقص بين يدى سيدها . هذه أولى الصفات .

وثانية وهو أنه لا يلجأ إلى التلاع مخافة حلول الأضياف ، فهو واسع الرحب فى قرى الضيوف كما هو سريع النجدة فى قتال الأعداء ، وهو — إلى ذلك — فى حياته جاد هازل يدلى برأيه بين عظماء القوم عند ما يجد الجد لأنه شريف النسب عالى الحسب ، فاذا فرغ الجد ودعا داعى اللهو فهو فى الحانات يشرب ، وندماؤه أحرار كرام تتلألأ ألوانهم وتشرق وجوههم وتغنيهم مغنية لابسة برداً أو ثوبا صبغ بالزعفران . فالفتوة فى نظره ونظر أمثاله شجاعة وكرم وإتلاف المال فى الجد والهزل وعدم الاعتداد بالحياة فى سلم أو حرب ، وقد شرح هذه الخصال بعد فى قوله :

ولولا ثلاثٌ هنَّ من عِيشةِ الفَتى   وجدِّكَ لم أحفِلْ متى قام عوَّدى

الخ .

أما زهير الحكيم الرزين الوقور فيرى رأياً غير رأى طرفة الشاب الغر اللاهى ، فهو يرى أن الفتى إنما هو من استكمل الفصاحة فى لسانه والقوة فى جنانه ، وأن الشيخ لا أمل فيه للاصلاح ، وأن الفتى هو موضع الامل فى الصلاح :

لسان الفَتى نِصفٌ ونصفٌ فؤادُه   فلم يبقَ إلا صورة اللحم والدم

وأن سفَاهَ الشَّيْخِ لا حِلْمَ بعدَهُ   وأنَّ الفَتى بعدَ السفَّاهة يَحْلُمُ

وعلى كل حال فطرفة وزهير يتفقان فى أن من صفات الفتى الشجاعة وقوة القلب ، وأن الفتوة وصف من أوصاف الشباب ، ويختلفان فى أن طرفة يرى من الفتوة اللهو والاستمتاع بالحياة وزهيراً يرى الفتوة فى الجد والعقل والفصاحة . ومصدر الخلاف أن طرفة كان فتى تتملكه العاطفة ، وزهيراً

كان شيخاً يضرب الأمثال وينطق بالحكم ، وربما ظل النظران فى الاسلام كما كانا أيام طرفة وزهير كما سنرى .

وعلى كل حال فقد استعملت كلمة الفتى فى الجاهلية مطلقة ومضافة ، فاذا أضيفت تعين مدلولها مدحا وذما ، فقد يقولون فتى صدق وفتى سوء .
قال مسكين الدارمى :

وفتيانُ صِدْقٍ لستُ مُطْلِعَ بعضهم على سِرِّ بعضٍ غير أنى جِماعُها

وقال المرار بن منقذ :

وكائِنْ من فَتَى سَوْءٍ تَرَاهُ يُعَلِّلُ هَجْمَةً حُمْراً وجُونَا[1]

وإذا أطلق استعمل فى المدح ، وأكثر ما يدل على الشباب والشجاعة والكرم .

ولم يكن للفتوة — كما يظهر — نظام كالذى عرف بعد فى الاسلام . إنما كانت نواة لذلك ، فكثيراً ما نرى استعمالهم « فتيان القبيلة » يعنون بها شبانهم الأبطال ، فيقولون فتيان قريش وفتيان تميم . قال المرار بن منقذ :

وأنا المذكورُ من فِتْيانها بفعالِ الخيرِ إن فِعْلٌ ذُكِرْ

أعرف الحَقَّ فلا أُنْكِرُه وكلابى أُنُسٌ غـيرُ عُقُرْ

لا تَرَى كلبىَ إلّا آنسا إن أتى خابطُ لَيْلٍ لم يَهِرْ

وقال المزرد :

وقد علِمَت فتيان ذبيانَ أننى أنا الفارس الحامى الذِّمَارِ المقاتل

كذلك لا نعلم لباساً خاصا للفتيان ، ولكن روى لنا أن أبطال العرب فى الحروب كانوا يتخذون لهم شعاراً . قال الحصين بن الحمام :

بآيةِ أَنِّى قد فُجِعْتُ بفارسٍ إذا مَرَّدَ الأقوامُ أَقْدَمَ مُعْلَمَا

---

(1) التعليل أن يشد يديه على ماله من بخله فلا يقرى منها ضيفا ولا يعطى منها سائلا ، والهجمة مائة من الابل .

وفسروا « المُعْلم » بأنه الذى يجعل لنفسه علما فى الحرب يعرف به ، يفعل ذلك ليعرف فيثبت ولا ينهزم مع من انهزم ، لخوف العار إذا انهزم بعد أن عُلم . وقد رووا أن حمزة بن عبد المطلب رضى الله عنه يوم بدر أعلم نفسه بريش نعامة ، فقال بعض المشركين من المُعْلمُ بريش نعامة فقيل حمزة ، فقال : « ذلك الذى فعل بنا الأفاعيل » .

واستعمل القرآن « فتى » وصفا لابراهيم (ص) : « قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم » . واستعمله وصفا لأهل الكهف : « إنهم فتية آمنوا بربهم » ، « إذ أوى الفتية إلى الكهف » ، وقد فسر فى الموضعين بالشباب . وقد جاء الاسلام باستعمال خاص لكلمة فتى ، ذلك أنه لم يرض أن يسمى الرقيق المملوك عبد فلان وأمة فلان ، وكره العبودية تضاف لغير الله ، فاختار لها اسما محبوبا وهو الفتى والفتاة . جاء فى الحديث : « لا يقولن أحدكم عبدى وأمتى ، ولكن ليقل فتاى وفتاتى » . وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى : « وإذ قال موسى لفتاه » وقوله : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء » ، « وقال لفتيانه » .

وأطلقت الكلمة على الرقيق حتى سئل أبو يوسف عمن قال : « أنا فتى فلان » ، فقال : هو إقرار منه بالرق . وكأنه اختير خير الألفاظ الدالة على الحرية للدلالة على الرق طلباً لحسن معاملة الرقيق حتي فيما يطلق عليهم من لفظ .

ولكن ظلت كلمة الفتى تستعمل فى المعنى الأول ، وهو الشجاعة والفروسية فى الشباب ، فقالوا : « لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا على » ، وكان على كما جاء فى الاصابة « قد اشتهر بالفروسية والشجاعة والاقدام » .

ولما مات مخلد بن يزيد بن المهلب وهو ابن سبع وعشرين سنة ، وكان شهماً نبيلا ، صلى عليه عمر بن عبد العزيز ثم قال : اليوم مات فتى العرب . وقال يزيد بن مفرغ :

فالهول يركبه الفتى حذر المخازى والسآمه
والعبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الملامه

ونجد فى العهد الأموى أمراً يستوقف النظر : فقد ذكر الأغانى فى ترجمة حُنين الحيرى كلمات فى الفتوة تستحق الامعان ، وكان حنين هذا مغنياً نصرانياً من الحيرة ، وكان فى أيام هشام بن عبد الملك ، ومن شعره الذي كان يغنى به :

أنا حُنَيْنٌ وَمَنْزِلى النَّجَفُ   وما نديمى إلا الفتى القصِفُ

أَقْرَعُ بالكَاسِ ثغرَ باطِيَة   مُترعَةٍ تارَةً وَأَغْتَرِفُ

مِنْ قَهْوَةٍ بَاكَرَ التُّجارُ بِهَا   بَيْتَ يَهُودٍ قَرَارُهَا الخَزَفُ

والعَيْشُ غَضٌّ وَمَنْزِلِى خَصِبٌ   لم تَغْذُنِى شِقْوَةٌ ولاعُنُفُ

فقال فيه صاحب الأغانى : « كان حنين غلاما يحمل الفاكهة بالحيرة ، وكان لطيفاً فى عمل التحيات [1] ، فكان إذا حمل الرياحين إلى بيوت « الفتيان » ومياسير أهل الكوفة وأصحاب القيان والمتطربين إلى الحيرة ، ورأوا رشاقته وحسن قده وحلاوته وخفة روحه ، استحلوه وأقام عندهم وخف لهم ، فكان يسمع الغناء ويشتهيه ويصغى إليه ، ويستمعه ويطيل الاصغاء إليه » .

وقال فى موضع آخر عن حنين : « خرجت إلى حمص ألتمس المكسب بها وأرتاد من أستفيد منه شيئاً ، فسألت عن « الفتيان » بها وأين يجتمعون ، فقيل لى عليك بالحمامات فجئت إلى أحدها فدخلته فاذا فيه جماعة منهم ، فأنست وانبسطت وأخبرتهم أنى غريب . ثم خرجوا وخرجت معهم . فذهبوا بى إلى منزل أحدهم ، فلما قعدنا أتينا بالطعام فأكلنا ، وأتينا بالشراب فشربنا ، فقلت لهم هل لكم فى مغن يغنيكم ، قالوا ومن لنا بذلك . . . » الخ .

هذان النصان يستفاد منهما : (١) أن هناك فئة تسمى الفتيان كانوا فى الحيرة وكانوا فى حمص — ولا بد أنهم كانوا فى غيرها ، ولكن لم تأت

(١) التحية ما يقدم عند التحية من طاقات الرياحين ونحوها .

مناسبة تستدعى ذكر غيرها . (٢) وأن هؤلاء الفتيان ليسوا كل شباب ، وإنما نوع خاص منهم يظهر من عبارته أنهم من المياسير ، وممن لهم حظ فى السماع والشراب وما إليهما . (٣) وأنه كان لهم مجتمعات خاصة يعرفون فيها بالبلدة ، يسأل عنها الغرباء أمثال حنين الفتى المغنى فيقصدهم لقضاء أيام بينهم ، فهؤلاء الفتيان يضيفون حنينا وأمثاله ، ويقدمون إليهم ما يحتاجون له من مأكل ومشرب ومبيت ، ويقضون أوقاتهم فى حديث وسماع .

يضاف إلى ذلك أن أنواعا من الفروسية عنى بها الشباب فى العهد الأموى ، كعنايتهم بالصيد وتربية الحيوانات المعلمة يطلقونها على الصيد . فقد روى الفخرى : « أن يزيد بن معاوية كان أشد الناس كلفا بالصيد لا يزال لاهياً به ، وكان يلبس كلاب الصيد الأساور من الذهب والجلال المنسوجة منه ، ويهب لكل كلب عبداً يخدمه[1] » . كما أخذوا عن الفرس اللعب بالبندق ، وهو كرات صغيرة من طين أو حجر أو رصاص يرمى بها عن قوس لصيد الطير أو نحوه ، وسموه أيضاً الاسم الفارسى وهو الجلاهق ، وليس ببعيد أن تتصل ألعاب الفروسية هذه بالفتوة ، ولكن على حال لا تزال النصوص التى بين يدينا عن مدلول الفتوة فى هذا العصر قاصرة .

إذا انتقلنا بعد ذلك إلى العصر العباسى وجدنا كلمة « الفتوة » استعملت فى أربعة معان :

فأولا : كانت تستعمل للدلالة على المروءة من نبل وكرم وما إليهما ، من ذلك ما جاء فى كتاب أدب النديم لكشاجم : أن رجلا من أصحاب محمد بن عبد الله ابن طاهر دعاه للطعام عنده دعوة احتفل لها ، فلما حضر محمد طالبه بالطعام فمطله ، ليتكامل ويتلاحق على ما أحبه من الكثرة والحفلة حتى تصرم أكثر النهار ، ومس محمداً الجوع ، فتنغص عليه يومه . وأراد محمد السفر فشيعه هذا الرجل حتى إذا دنا منه ليودعه قال له : « أيأمر الأمير بشىء ؟ » قال : « نعم ! تجعل طريقك فى عودتك على محمد بن الحارث ، فاسأله أن يعلمك الفتوة . فمضى حتى دخل إلى محمد فقال له : « بعثنى إليك الأمير

(١) ص ٤٩ ط . مصر .

لتعلمنى الفتوة » . فضحك وقال : « ياغلام ! هات ما حضر » ، فأتى بطبق كبير عليه ثلاثة أرغفة من أنظف الخبز وأنقاه ، وسكرجات وخل وملح من أجود ما يتخذ من هذه الأصناف ، وابتدأ يأكل ، فجاءته فضيلة باردة من مطبخه وتدار كها الطباخ بطباهجه وأحدث له بعض فنجان جام حلواً ، فانتظم له أكل خفيف ظريف فى زمان يسير وبغير احتشام وانتظار .

فهو يستعمل الفتوة فى الكرم فى سماحة من غير تكلف ، ومن هذا القبيل ما قاله أبو البلهاء فى يزيد بن مزيد الشيبانى يرثيه :

نعم الفتى فجعت به إخوانه	يوم البقيع حوادث الأيام
سهل الفناء إذا حللت ببابه	طلق اليدين مؤدب الخدام
وإذا رأيت صديقه وشقيقه	لم تدر أيهما ذوو الأرحام

وثانياً — نرى الصوفية استحسنت كلمة « الفتوة » وما تدل عليه من معانى النبل والسماحة ، فأدخلته فى معجم كلماتها وعدته من فضائلها ، وأول ما نجد ذلك فى الرسالة القشيرية ، فقد عقد القشيرى بابا سماه باب الفتوة ، بجانب باب الحياء والصدق والحرية ، وقال فى تعريفها : « أصل الفتوة أن يكون العبد ساعياً أبداً فى أمر غيره » . ونقل عن الفضيل أنه قال : « الفتوة الصفح عن عثرات الاخوان » . وقال بعضهم : « الفتوة ألا ترى لنفسك فضلا على غيرك » . وجروا على عادتهم فى الأدب الرمزى فقالوا : « إن إبراهيم سمى فى القرآن فتى لأنه كسر الصنم ، وصنم كل إنسان نفسه ، فالفتى فى الحقيقة من خالف هواه ونفسه » وهكذا أحيا الصوفية كلمة « الفتوة » ، ونقلوا عن كبارهم كلمات فيها . فالحارث المحاسبى يقول : « الفتوة أن تنصف ولا تنتصف » . وقال غيره : « الفتوة إظهار النعمة وإسرار المحنة » . وسئل أحمد بن حنبل : ما الفتوة ؟ قال : « ترك ما تهوى لما تخشى . . . الخ » . ولهم فى ذلك الحكايات الظريفة فى الفتوة كعادتهم ، من ذلك أن صوفيا تزوج امرأة ثم ظهر عليها الجدرى قبل الدخول بها ، فتعامى الصوفى حتى لا يجرح شعورها ، فلما ماتت فتح عينيه ، فقيل له فى ذلك فقال : « لم أعم ، ولكن تعاميت حذراً من أن تحزن » ، فقيل له : « سبقت الفتيان » . ومن ذلك ما حكوه

أن إنساناً يدعى « الفتوة » خرج من نيسابور إلى بلدة نسا بخراسان ، فاستضافه رجل ومعه جماعة من الفتيان ، فلما فرغوا من أكل الطعام خرجت جارية تصب الماء على أيديهم ، فأبى الفتى النيسابورى وقال : « ليس من الفتوة أن تصب النساء الماء على أيدى الرجال » .

وحكوا أن جماعة من الفتيان زاروا فتى ، فدعا غلامه ليقدم الأكل لهم ، فأبطأ الغلام ، فسأله الرجل : « لم أبطأت ؟ » فقال الغلام : « كان عليها نمل ، فلم يكن من الأدب تقديم السفرة إلى الفتيان مع النمل فيها ، ولم يكن من الفتوة طرد النمل عن السفرة ، فلبثتُ حتى دبَّ النمل » . فقال له صاحب البيت : « قد دققت ياغلام فى الفتوة » .

ولبث الصوفية بعد ذلك يتجادلون جدالا ظريفاً فى تفسير كلمة الشيخ ، هل عاب على الغلام أو مدحه ؟ وهل هذا العمل من الفتوة أولا ؟ وهل الخوف من إيذاء النمل بالطرد يجب أن يراعي ولايراعى الخوف من إيذاء الضيوف بالانتظار ؟ إلى غير ذلك .

وعقد الشيخ محيي الدين بن العربى فصلا طويلا فى كتابه الفتوحات المكية عنوانه : « معرفة مقام الفتوة وأسراره » ، قدمه كعادته بأبيات من الشعر فيها :

إن الفتوة ماينفك صاحبها مقدما عند رب الناس والناس
إن الفتى من له الايثار تحلية فحيث كان فمحمول على الراس
ما إن تزلزله الأهوا بقوتها لكونه ثابتاً كالراسخ الراسى
لا حزن يحكمه لاخوف يشغله عن المكارم حال الحرب والباس
انظر إلى كسره الأصنام منفرداً بلا معين فذاك اللين القاسى

وقد بناه على قصة ابراهيم ، وأنه جاد بنفسه للنار إيثاراً للحق .

وعلى الجملة فقد أدخل الصوفية « الفتوة » فى مذهبهم ، وصبغوها بصبغتهم ، وجعلوها مقاماً من مقاماتهم ، وملئت بها كتبهم ، ونقلوها من المعنى الدنيوى إلى المعنى الدينى ، كالزهد والايثار وضبط النفس وحملها على الحق مهما استتبع ذلك من المكاره .

ووجدنا الناس — ثالثاً — يستعملون الكلمة فى نوع من الناس هم الشبان الأشداء الذين يتباهون بقوتهم ثم يهددون الناس فى أموالهم وأنفسهم . ومن هذا القبيل ماجاء فى الرسالة القشيرية من أن شقيق بن إبراهيم البلخى كان « يتفتى ويعاشر الفتيان » . وكان على بن عيسى بن ماهان أمير بلخ ، وكان يحب كلاب الصيد ، ففقد كلباً من كلابه ، فسُعى برجل أنه عنده — وكان الرجل فى جوار « شقيق » — ، فطُلب الرجل فهرب ، فدخل دار شقيق مستجيراً ، فمضى شقيق إلى الأمير ، وقال : « خلوا سبيلى ! فان الكلب عندى أرده إليكم إلى ثلاثة أيام » ، فخلوا سبيله ، وانصرف شقيق مهتما لما صنع . فلما كان اليوم الثالث كان رجل من أصدقائه غائباً من بلخ رجع إليها ، فوجد فى الطريق كلباً عليه قلادة ، وقال أهديه لشقيق فانه يشتغل بالتفتى ، فحمله إليه ، فنظر شقيق فاذا هو كلب الأمير ، فسر به ، وحمله إلى الأمير وتخلص من الضمان ، فرزقه الله الانتباه ، وتاب مما كان فيه ، وسلك طريق الزهد [1] . ومن ذلك ماجاء من أن أحمد بن خضرويه قال لامرأته : « أريد أن أتخذ دعوة أدعو فيها عياراً شاطراً كان فى بلدهم رأس الفتيان » ، والعيارون الشطار هم فئة ينطبق عليهم ماذكرنا من اعتزازهم بالقوة واستخدامها فى التهديد والسلب والنهب .

ثم هناك نوع رابع تستعمل فيه الكلمة ، هو نوع من الفروسية المنظمة ، فقد اشتهرت ألعاب الفروسية فى العصر العباسى ونظمت ، وكثر اللعب بالبندق والخروج به لرمى الصيد . فقد ذكر الأغانى فى سبب موت الشاعر أبى العبر أنه خرج إلى الكوفة ليرمى بالبندق مع الرماة من أهلها فى آجامهم ، فسمعه بعضهم يقول قولا سيئاً فى على فقتله [2] . كما عنوا بلعب الكرة والصولجان وبالصيد والقنص . وقال الفخرى : « إن المعتصم كان ألهج الناس بالصيد ، بنى فى أرض دجيل حائطاً طوله فراسخ كثيرة ، وكان إذا ضرب حلقة يضايقونها ، ولا يزالون يحدون الصيد حتى يدخلونه وراء ذلك الحائط ،

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٦
(٢) الرسالة القشيرية ٢٠ — ٩٣

فيصير بين الحائط وبين دجلة ، فلا يكون للصيد مجال ، فاذا انحصر في ذلك الموضع دخل هو وولده وأقاربه وخواص حاشيته ، وتأنقوا فى القتل وتفرجوا ، فقتلوا ماقتلوا وأطلقوا الباقى ، وكانوا يعدون هذه الأنواع من صيد ورمى ونحوهما من قبيل الفتوة » .

* * *

على كل حال فى العصر العباسى وبعده تمت الفتوة فى مناحيها المختلفة ، وأهمها نوعان : فتوة يصح أن نسميها فتوة مدنية أو دنيوية ، وفتوة دينية أو صوفية . ويظهر أن النوعين كانا متميزين بعضهما عن بعض فى نظمهما وتقاليدها ، وهذا ما سنحاول أن نوضحه .

الفتوة المدنية : وهى — على ما يظهر — وليدة الفروسية والشجاعة ، ومن قديم عرف العرب بالشجاعة والفروسية ، وقالوا فى ذلك الأشعار الكثيرة من أمثال معلقة عمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد ، وخلقوا لنا أدبا وافراً فى كل ما يتطق بالفروسية والشجاعة . وعنى المؤلفون بعد فى جمعها وتصنيفها ككتاب « حلية الفرسان وشعار الشجعان » لابن هذيل الأندلسى ، وقد طبعه مارسيه سنة ١٩٢٢ بباريس ، وقد ذكر فيه الخيل وصناعتها والمسابقة بها ، والسيوف والرماح والقسى والنبل والدروع والترس وما إلى ذلك . وما قيل فيها من أشعار وآثار وغير هذا من الكتب كثير .

ولما جاءت الدولة العباسية تسلط العنصر الفارسى أولا والتركي ثانياً ، وكان لهم نظم فى الفروسية غير النظم العربية البسيطة البدوية ، فتسربت منهم إلي المسلمين . ورأينا المؤرخين يذكرون أن « الرشيد أول خليفة لعب بالصولجان ورمى بالنشاب في البرجاس » ، والكرة والصولجان من ألعاب الفرس كما يدل عليهما اسمهما . ورأيناهم يقولون فى المعتصم إنه « غلب عليه حب الفروسية والتشبه بملوك الأعاجم »[١] ، وأنه « قسم أصحابه للعب الكرة[٢] » . ومعلوم أن المعتصم أول من استعان بالأتراك فى أعماله وقربهم إليه وجعلهم

(١) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٦
(٢) هامش تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٠

جنده ، واشتهر فى العصر بالتفنن فى الصيد والقنص ، وعدوه مما يدرب على الفروسية ويمرن على الصيد فى السفر والجوع والعطش ، ويقوى على شدة التعب[1] . واقتبسوا فى ذلك من الفرس والأتراك ، فعلموا الجوارح من الطير والكواسر من الفهود والكلاب ، ووضعوا الكتب فى جودتها وصفاتها وطرق تعليمها وأمراضها وما يصلح كل واحد منها . وسايرهم الشعراء والأدباء فى ذلك ، فأصبحنا نرى فى كثير من دواوين الشعراء باباً خاصا يسمى « باب الطـرد » وهو الصيد ، وقالوا الأشعار الكثيرة فى وصف الفهود والكلاب والباز والصقر ونحوها ، ورويت القصص الكثيرة فى أحاديث الفروسية ، وقارن الكتاب بين فروسية العرب والفرس والترك وغيرهم مما ليس هنا مجاله ، ووضعوا القواعد لتعليم الفروسية فقالوا — مثلا — إنه يجب أن يبتدىء بالخفة فى الوثوب والنزول ، ثم يتدرب على ركوب الفرس العربى العريان بلا عدة سوى الرسن . قال المتنبي فى وصف أمثالهم :

فكأنها خُلِقَتْ قياماً تحتهم　　　وكأنهم وُلِدُوا على صهواتها

ثم يتعود ركوبها على اختلاف أنواع سيرها ، ثم الصيد عليها وهكذا . وكذلك وضعوا التعاليم للقسى والنشاب والتروس وما إليها .

وكانت الوقائع بين المسلمين والروم فى الثغور منشأ لظهور ضروب من الفروسية تستدعى الاعجاب ، كما كانت الحروب الصليبية مصدراً كبيراً كذلك . وفى كتاب « الاعتبار » لأسامة بن منقذ الشيزرى ، و « الروضتين » لأبى شامة ، و « سيرة صلاح الدين » لابن شداد أمثلة كثيرة من هذا الضرب تأخذ باللب ، لولا خوف الاطالة لأتيت بأمثلة منها .

كما اشتهر فى هذه العصور قوم من الاسماعيلية بهذه الفروسية . جاء فى كتاب « آثار الأول » ، بعد أن ذكر قصة من فروسية بهرام : « ومثل هذا فى المعنى رجال ببلاد الاسماعيلية ، ويسمون برجال الدعوة معدون لمثل هذا ، فان الرجل منهم أو الرجلين يغنى عن حركات الجيوش الكثيرة ، ويقال لهم فى بلاد الاسماعيلية وفى بلاد الفرنج « الحشيشية » ، وعند أهل الاقاليم

(١) آثار الأول ، هامش تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٤

الفداوية . وهم قوم على دين الاسلام ، وقد كانت للملوك الاسلامية بهم عناية كبيرة ، وفى زماننا عنى بهم الملك الظاهر وسيرهم فى الأشغال الكبار فقضوها مع الفرنج والتتار . . . . وفى قلاع الاسماعيلية فى زماننا هذا ألف بهرام » [١] .

ويظهر أن هذه الفروسية بشعائرها كانت سببا في نشأة « الفتوة » بهذا المعنى ، وقد وضعت لها نظم وتقاليد ؛ يدل على ذلك عبارة قيمة وردت فى تاريخ ابن الأثير فى خلافة الناصر لدين الله العباسى الذي تولى من سنة ٥٧٥ إلى سنة ٦٢٢ هـ ، وهى : « وجعل [الناصر] جل همه فى رمي البندق والطيور المناسيب وسراويلات الفتوة ، فأبطل الفتوة فى البلاد جميعها إلا من يلبس منه سراويل يدعى إليه . ولبس كثير من الملوك منه سراويلات الفتوة ، وكذلك أيضاً منع الطيور المناسيب لغيره إلا ما يؤخذ من طيوره ، ومنع الرمى بالبندق إلا من ينتمى إليه ، فأجابه الناس بالعراق وغيره إلى ذلك إلا إنساناً واحداً يقال له ابن السقت من بغداد ، فانه هرب من العراق ولحق بالشام ، فأرسل إليه [الناصر] يرغبه فى المال الجزيل ليرمى عنه وينسب فى الرمي إليه فلم يفعل ، فبلغنى أن بعض أصدقائه أنكر عليه الامتناع من أخذ المال ، فقال : يكفينى فخراً أن ليس فى الدنيا أحد إلا يرمى للخليفة إلا أنا ، فكان غرام الخليفة بهذه الأشياء من أعجب الأمور » [٢] .

ما سراويل الفتوة ؟ وما شكلها ؟ وما نظام الفتوة الذى وضعه ؟ لا أعرف تفصيل ذلك .

وقد ذكر المقريزى فى كتابه السلوك عبارة تشبه هذه فى خلافة الناصر ، وزاد عليها بأن من ضمن هذه الشعائر شرب كأس الفتوة .

وقد ذكروا أن كأس الفتوة هذه ليست نبيذاً ولا خمراً ، وإنما هى ماء وملح .

---

(١) آثار الأول ، ص ١٧٥ ، ١٧٦

(٢) تاريخ ابن الاثير ، ج ١٢ ، ص ١٨١

ومن هذا القبيل أعني الفتوة المدنية ما يروى أن ابن حيوس الشاعر المشهور المتوفى سنة ٤٧٣ هـ — وكان متصلا ببنى مرداس بحلب وكان أميراً — وكان يلقب بأمير الفتيان وإن لم أعثر على سبب لتلقيبه بهذا اللقب [١] .

* * *

أما الفتوة الصوفية فقد نمت كذلك على توالى العصور ، وخير المصادر التى بين أيدينا تشرح حالها ومظاهرها رحلة ابن بطوطة ، الذى ولد فى طنجة سنة ٧٠٣ هـ وساح فى مصر وفارس والشام وجزيرة العرب والصين والتتر والهند وأواسط أفريقيا وأسبانيا .

وقد أكثر ابن بطوطة من ذكر نظام الفتيان في سياحته فى الأناضول ، وشرح هذا النظام فى أول كلامه عليه ، فقد جاء فى الرحلة عنوان « ذكر الأخية الفتيان » فقال : « واحد الأخية أخى على لفظ الأخ إذا أضافه المتكلم إلى نفسه ، وهم بجميع البلاد التركمانية الرومية (الأناضول) فى كل بلد ومدينة وقرية ، ولا يوجد فى الدنيا مثلهم أشد احتفالا بالغرباء من الناس ، وأسرع إلى الطعام وقضاء الحوائج والأخذ على أيدى الظلمة ، وقتل الشرط ومن لحق بهم من أهل الشر . والأخى عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأغراب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم ، وتلك هى الفتوة أيضاً ، ويبنى زاوية ويجعل فيها الفرش والسرج وما يحتاج إليه من الآلات ، ويخدم أصحابه بالنهار فى طلب معايشهم ، ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترون به الفواكه والطعام ، الى غير ذلك مما ينفق فى الزاوية . فان ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم ، وكان ذلك ضيافته لديهم ، ولا يزال عندهم حتى ينصرف ، وإن لم يرد وارد اجتمعوا هم على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعاتهم بالغدو ، وأتوا بعد العصر إلى مقدمهم بما اجتمع لهم ويسمون بالفتيان . ولم أر فى الدنيا أجمل أفعالا منهم ،

(١) انظر يتيمة الدهر للثعالبي ، ففيها شعر فى وصف فتيان العصر ، وانظر كذلك العلوي رئيس الفتيان بسمرقند ، على هامش ابن الأثير ، ج ١١ ، ص ٣٩

ويشبههم فى أفعالهم أهل شيراز وأصفهان ، إلا أن هؤلاء أحب فى الوارد والصادر ، وأعظم إكراماً له وشفقة عليه »[1] .

وقد ذكر ابن بطوطة أيضا أن أحد شيوخ الفتيان الأخية — وهو من الخزازين — دعاه فاستضعفه ، ثم تبين أنه « أخى » وأصحابه نحو مائتين من أهل الصناعات ، وقدموه على أنفسهم وبنوا زاوية للضيافة ، وقد ذهب معه ابن بطوطة هو وأصحابه ، وقال فى وصف ما شاهده : « فوجدنا الزاوية حسنة ، مفروشة بالبسط الرومية الحسان ، وبها الكثير من ثريات الزجاج العراقى . . . . وقد اصطف فى المجلس جماعة من الشبان ، ولباسهم الأقبية وفى أرجلهم الخفاف ، وكل واحد متحزم على وسطه بسكين فى طول ذراعين ، وعلى رءوسهم قلانس بيض من الصوف ، بأعلى كل قلنسوة قطعة موصولة بها فى طول ذراع وعرض إصبعين ، فاذا استقر بهم المجلس نزع كل واحد منهم قلنسوته ووضعها بين يديه ، وتبقى على رأسه قلنسوة أخرى من الزردخانى وسواه حسنة المنظر ، وفى وسط مجلسهم شبه مرتبة موضوعة للواردين . ولما استقر بنا المجلس عندهم ، أتوا بالطعام الكثير والفاكهة والحلوى ، ثم أخذوا فى الغناء والرقص ، فراقنا حالهم ، وطال عجبنا من سماحهم وكرم أنفسهم ، وانصرفنا عنهم آخر الليل وتركناهم بزاويتهم » . وهكذا ظل ابن بطوطة يذكر فى سياحته فى الأناضول أنه كان يسأل حين ينزل البلد عن الأخية والفتيان ، وأن الفتيان كانوا يتنازعون على ضيافته ، وأنهم يحتكمون أحيانا إلي القرعة ، وأنهم إذا أضافهم جماعة من الفتيان أدخلوهم الحمام ، فاذا خرجوا منه أتوهم بطعام وحلوى وفاكهة ، وبعد الفراغ من الأكل يقرءون القرآن ، ثم يأخذون فى السماع والرقص . وقد ذكر ذلك عدة مرات فى رحلته[2] .

وذكر ابن بطوطة الأخية فى موضع آخر فقال : « لما دخلنا الزاوية وجدنا النار موقدة ، فنزعت ثيابى ولبست ثياباً سواها ، وأتى الأخى بالطعام

(١) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٧٢

(٢) انظر رحلة ابن بطوطة ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٩

والفاكهة وأكثر من ذلك . فلله درهم من طائفة ما أكرم نفوسهم وأشد إيثارهم ، وأعظم شفقتهم على الغريب ، وألطفهم بالوارد وأحبهم فيه ، وأجملهم احتفالا بأمره ، فليس قدوم الإنسان الغريب عليهم إلا كقدومه على أحب أهله إليه »[1] .

يؤخذ من هذا كله أنه فى بلاد الأناضول وما حولها كان فى كل بلد جماعة من الفتيان ، يعيشون عيشة اشتراكية من ناحية المال ؛ فكل ما جمعه أحدهم من عمله أو صناعته دفعه لرئيسهم وهو « الأخى » وهو ينفق عليهم ، وهم يعيشون فى زاوية عيشة دينية مرحة ؛ فيها ذكر وفيها تلاوة قرآن وفيها غناء وفيها رقص ؛ وأن هذا إنما يكون لمن ليس لهم أسرة ، فهم عزاب أو نحوهم ، وليسوا يعيشون فقط لأنفسهم ، وإنما يعيشون كذلك للضيوف وللبائس والفقير .

وكانوا يلبسون كذلك لبسة خاصة شأن الصوفية ، فشيوخهم يلبسون لبسة ينسبونها شيخا عن شيخ حتى تصل إلى الإمام على بن أبى طالب[2] .

وكان من انتشارها أن كثر استعمالها وتحدث الناس بها ، وتجادل العلماء فى شأنها .

يدل على ذلك استفتاء رفع إلى ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ ، ويلقى السؤال ضوءاً على الفتوة ونظامها ، فقد سئل عن « جماعة يجتمعون فى مجلس ، ويلبسون الشخص منهم [لباس الفتوة] ، ويديرون بينهم فى مجلسهم شربة فيها ملح وماء ، ويشربونها ويزعمون أنها من الدين . . . ويقولون إن رسول الله ألبس على ابن أبى طالب لباس الفتوة ، ثم أمره أن يلبسه من شاء ، ويقولون إن هذا اللباس أنزل على النبى (ص) فى صندوق ، ويستدلون عليه بقوله تعالى : « يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوءاتكم » . فهل هو كما زعموا ، أو هو كذب واختلاق ؟ . . . . ومنهم من ينسب ذلك إلى الخليفة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩١

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٠

الناصر لدين الله عن عبد الجبار ، ويزعم أن ذلك من الدين . فهل لذلك أصل أم لا ؟ وهل الأسماء التي يسمى بها بعضهم بعضاً من اسم الفتوة ورءوس الأحزاب والزعماء لها أصل أم لا . . . ويقوم رئيس القوم إلى الشخص الذي يلبسونه . فينزع عنه اللباس الذي يلبسه ويلبسه الذي يزعمون أنه لباس الفتوة . فهل هذا جائز أم لا ؟ . . . وهل للفتوة أصل في الشريعة أم لا ؟ . . . وهل أحل أحد من الصحابة أو من التابعين أو من بعدهم من أهل العلم هذه الفتوة المذكورة ؟

وقد أجاب ابن تيمية عن هذه الأسئلة فقال إن لباس الفتوة وإسقاء الملح والماء باطل لا أصل له ، ولم يفعل هذا رسول الله ولا أحد من أصحابه ، ولا على بن أبي طالب ولا غيره ولا من التابعين — والإسناد الذي يذكرونه من طريق الخليفة الناصر إلى عبد الجبار إلى ثمامة ، فهو إسناد لا تقوم به حجة وفيه من لا يعرف . . . وما ذكر من نزول هذا اللباس في صندوق هو من أظهر الكذب باتفاق العارفين بسنته ، واللباس الذي يوارى السوءة هو كل ما ستر العورة من جميع أصناف اللباس المباح ، أنزل الله هذه الآية لما كان المشركون يطوفون بالبيت عراة ويقولون : ثياب عصينا الله فيها لا نطوف فيها ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وأنزل قوله : « خذوا زينتكم عند كل مسجد » — والكذب في هذا أظهر من الكذب فيما ذكر من لباس الخرقة ، وأن النبي (ص) تواجد حتى سقطت البردة عن ردائه ، وأنه فرق الخرق على أصحابه الخ . . .

وأما الشروط التي يشترطها شيوخ الفتوة ، فما كان مما أمر الله به : كصدق الحديث وأداء الأمانة وأداء الفرائض واجتناب المحارم ونصر المظلوم وصلة الأرحام والوفاء بالعهد ، أو كانت مستحبة : كالعفو عن الظالم واحتمال الأذى وبذل المعروف ، وأن يجتمعوا على السنة ، ويفارق أحدهما الآخر إذا كان على بدعة ونحو ذلك . فهذه يؤمن بها كل مسلم ؛ سواء شرطها شيوخ الفتوة أو لم يشترطوها — ، وما كان منها مما نهى الله عنه ورسوله : مثل التحالف الذي يكون من أهل الجاهلية أن يصادق كل صديق الآخر

فى الحق والباطل ، ويعادى عدوه فى الحق والباطل ، وينصره على كل من يعاديه ، سواء كان الحق معه أو مع خصمه ، فهذه شروط تحلل الحرام وتحرم الحلال . وهى شروط ليست فى كتاب الله ، فهو باطل .

ثم قال ابن تيمية : وأما لفظ « الفتى » فمعناه فى اللغة « الحدث » ، كقوله تعالى : « إنهم فتية آمنوا بربهم » ، وقوله تعالى : « قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم » . لكن لما كانت أخلاق الأحداث اللين ، صار كثير من الشيوخ يعبرون بلفظ الفتوة عن مكارم الأخلاق ، كقول بعضهم . « الفتوة أن تقرب من يقصيك ، وتكرم من يؤذيك ، وتحسن إلى من يسىء إليك سماحة لا كظا ومودة لا مسايرة » . وقول بعضهم : « الفتوة ترك ما تهوى لما تخشى » . وأمثال ذلك ، فهذه أمور حسنة مطلوبة محبوبة سميت فتوة أم لم تسم .

وأما لفظ الزعيم فانه مثل لفظ الكفيل والقبيل والضمين ، قال تعالى : « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم » ، فمن تكفل بأمر طائفة فانه يقال هو زعيمهم ، فان كان قد تكفل بخير كان محموداً على ذلك ، وإن كان شراً كان مذموماً على ذلك . وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التى تتحزب أى تصير حزباً ، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم ، وإن كانوا قد زادوا فى ذلك ونقصوا : مثل التعصب لمن دخل فى حزبهم بالحق والباطل ، والإعراض عمن لم يدخل فى حزبهم سواء أكان على الحق أو الباطل ، فهذا من التصرف الذى ذمه الله تعالى ورسوله ، فان الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف ونهيا عن الفرقة والاختلاف ، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى ونهيا عن التعاون على الاثم والعدوان » .

هذه خلاصة الفتوى ، وهى ترينا صورة من جماعة الفتوة وتقاليدهم وتعاليمهم وحركة رجال الدين المعارضين لهم [1] .

* * *

(١) هذه هى فتوى ابن تيمية باختصار ، وقد وردت الرسالة ضمن رسائل ابن تيمية طبعة المنار .

وهذان النوعان من الفتوة — أعنى الفتوة الصوفية والفتوة المدنية — ظلا يعملان ويتطوران إلى عصرنا هذا : فالفتوة الصوفية تحولت فى تركيا إلى قوة دينية ، كالولاية النقشبندية تناهض قوة السلاطين السياسية ، حتى أبطلتها تركيا فى ثورتها الحديثة . وتحولت فى الشرق إلى خانقاه وتكايا أصبحت فيما بعد مأوى للعجزة ومن يريد أن يعيش عيشة عزلة عن العالم ، ففقدت بذلك معناها الأول ، وتحول معناها من قوة إلى ضعف ومن نجدة إلى خمول .

والفتوة المدنية ، وأعنى بها الفروسية وما إليها ، ظلت في العصور المختلفة — ولا سيما فى مصر — طوال هذه العصور حتي عصر الجبرتى فيحدثنا هذا المؤرخ أن الأمراء والعساكر فى مصر كانوا ينقسمون بعد الفتح العثمانى إلى فريقين : قوم ينتسبون إلى ذى الفقار ويسمون الفقارية ، وآخرون إلى قاسم ويسمون القاسمية . وكان أكثر العثمانيين فقارية ، وأكثر الشجعان المصريين قاسمية ، كما انقسموا من قبل إلى سعد وحرام . واتخذوا لذلك شارات : فالفقارية اتخذت البياض شعاراً فى الثياب والركاب حتى أوانى المأكولات والمشروبات ، والقاسمية اتخذت شعارها الحمرة فى كل شىء من ذلك . وكان بين الفريقين من الفروسية والألعاب والقتال ما كثر ذكره فى الجبرتى وغيره . ويقول الجبرتي أيضا إن القرن الثاني عشر استهل وأمراء مصر فقارية وقاسمية [1] ، وإن كنت لم أعثر على تسمية هذه الأعمال بالفتوة .

ولقد أدركنا لعهدنا فى صبانا فى كل خط وناحية من أخطاط القاهرة ونواحيها جماعة من الشباب يسمون « الفتوات » ، وهم من أرباب الصنائع والمهن الحقيرة عادة ، وممن يلبسون الجلاليب الزرقاء ويتعممون على « الطاقية » « باللاسة » ، قد عرفوا بالقوة الجسمية والشجاعة والفتوة . وعلى رأسهم زعيمهم ، وبينهم وبين « فتوات » الخط الآخر نزاع غالباً . وقد يخرج « فتوات المنشية » لمحاربة « فتوات الحسينية » فى جبل المقطم بالطوب والحجارة والعصى ، وقد يقع بينهم جرحى وقتلى ويعد ذلك يوما له ما بعده ، ويكون بين فتوات الحيين « تار » . وقد ينتج من ذلك أن فتوات الحسينية

(1) انظر تاريخ الجبرتى ، ج ١ ، ص ٢١ وما بعدها .

— مثلا — يعلمون بزفة لأحد فتيان المنشية ، فيتربصون لهم حتى إذا خرجت الزفة تعرض لها الأعداء ، وأعملوا فيها الضرب والتخريب .

وقد قضت الحكومات النظامية على هذه الأعمال .

وحبذا لو سمى نظام الكشافة باسم « نظام الفتوة » ، فكنا بذلك قد أعدنا ذكريات العهد القديم وأحيينا اسما تاريخيا حي فى الاسلام قرونا طويلة .

ونورد هنا ثبتاً لشجرة إسناد للفتوة يسلسلونها إلى على بن أبى طالب ، كما يرويها رجال الفتوة ، وبعض الأسماء غير معروفة لنا وتحتاج إلى تحقيق ، وهى :

على بن أبى طالب
|
سلمان الفارسى
|
صفوان بن أمية
|
حذيفة بن اليمان
|
المقداد بن الأسود
|
ابو العز النوبى ؟
|
الحسن البصرى
|
الحافظ الكندى ؟
|
عوف الكنانى ؟
|
أبو مسلم الخراسانى
|
الشريف أبو العز
|
هلال النهبانى ؟
|
بهرام الديلمى
|
روزبة الفارسى
|
الأمير حسان بن ربيعة المخزومى
|
الأمير جوشن الفزارى
|
أبو الحسن النجار
|
أبو الفضل بن الترهان ؟
|

النعس سلمان ؟

|

شبل

|

الفضل بن زياد الفارسى

|

الفضل

|

الملك أبو كاليجار

|

الملاميرازى ؟

|

ناصر الدين بن أبى نعجة ؟

|

أبو على الصوفى

|

مهنى العلوى

|

نعمان بن الين ؟

أبو الحسن بن الشاربان ؟

|

ابو بكر الجحيس ؟

عمر الرهاض ــ و ــ عبد الله بن القير ؟

|

على بن دغيم

|

عبد الجبار بن صالح

الخليفة الناصر لدين الله

أحمد أمين

كافور الاخشيدى

للدكتور حسن ابراهيم حسن

أستاذ التاريخ الاسلامى بكلية الآداب

١ — كافور منذ ولد الى أن عهد اليه بالوصاية على أنوجور :

ولد أبو المسك كافور الليثى أو اللابى [١] ، بين سنتى ٢٩١ هـ (٩٠٤ م) و ٣٠٨ هـ وقد بدأ حياته مملوكا حقيرا ، وسرعان ما ترقى فى بلاط الاخشيد ، فأصبح مربيا لأولاده ، وقائدا من قواده . واليه آلت الوصاية على ابنيه أنوجور [٢] وأبى الحسن على ، فاستبد بالسلطة ، ثم أصبح والياً شرعيا على مصر والشام والحجاز ، كما كان نصيرا للعلوم والآداب ، وصديقا لأبى الطيب المتنبى ، أشهر شعراء عصره . وقد أثار كل هذا اهتمام مؤرخى العرب ، فأولوه شيئا كثيرا من الأعجاب والاطراء . ولكافور أهمية خاصة بين ولاة مصر ، وذلك لصده الفاطميين — الذين قامت دولتهم فى بلاد المغرب — والحمدانيين فى حلب ، ثم لمحافظته على ذلك التراث الذى خلفه الأخشيد مؤسس الدولة الاخشيدية فى مصر سنة ٣٢٣ هـ (٩٣٥ م) .

كان كافور دميم الخلقة الى حد كبير ، وصفه ابن خلكان [٣] فقال : « كان أسود اللون شديد السواد بصاصا [٤] » . وقال صاحب كتاب « الصبح المنبى عن حيثية المتنبى » : و « كافور هذا عبد أسود خصى ،

(١) نسبة إلى مدينة اللاب مسقط رأسه ، ببلاد النوبة .

(٢) أو أنوجور (بفتح الألف) ، ومعناها بالعربية محمود على ما ذكره ابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٤٥ .

(٣) كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٣١ .

(٤) بصاص : وصف من بص بمعنى برق ولمع وتلألأ .

مثقوب الشفة السفلى ، بطين قبيح ، مشقوق القدمين ، ثقيل البدن » . وقد روى ابن سعيد [1] نقلا عن كتاب « العيون الدعج فى حلى دولة بنى طغج » لابن زولاق ، المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، أن كافورا لما جيء به الى سوق الرقيق بمصر [2] ومعه أسود آخر ، تمنى ذلك الأسود الآخر أن يباع لطباخ ، حتى يظل طوال حياته شبعان مما فى المطابخ ، وتمنى كافور ملك مصر ، فحقق الله أمنية كل من الرجلين . ولما قبض كافور على زمام الأمور مر يوما فى السوق ، فرأى الأسود الآخر فى ثياب المطابخ ، فقال لبعض خاصته : « أدرك كل واحد ما أمله » .

ويكنى كافور « أبا المسك » ، وقد أطلقت هذه الكنية عليه من قبيل التمليح والمشاكلة ، لأن المسك أسود ، وكان كافور كذلك . وكثيرا ما يستعمل العرب ذلك . قال عنترة العبسى :

فإنْ أكُ أسوداً فالمِسْكُ لونى ... وما لسواد جلدى من دواء

ولكنْ تبعدُ الفحشاء عنى ... كبُعْدِ الأرضِ منْ بُعد السماء

ومن الدعابة اطلاق لفظ كافور عليه ، لأن الكافور أبيض ، وكان هو أسود اللون .

* * *

اشترى محمد بن طغج الأخشيد كافورا سنة ٣١٢ هـ من زيات يدعى محمود بن وهب بن عباس ، بثمانية عشر دينارا [3] ، أى أقل من عشرة جنيهات . وذهب بعض المؤرخين الى أن الاخشيد لم يشتره بالمال ، وانما أرسل اليه بهدية ، فتوسم فيه الذكاء ، واحتفظ به ، ورد الهدية الى صاحبها . وسواء اشترى الاخشيد كافورا أم لم يشتره ، فقد تربى فى داره تربية عالية ، وأظهر من المزايا ما حبب فيه مولاه . من ذلك ما يروى من أن الاخشيد قد جيء له بعد أن آلت ولاية مصر إليه [سنة ٣٢٣ هـ] بفيل وزرافة ، فمال جميع

(١) المغرب فى حلى المغرب ، ص ٤٩

(٢) أى الفسطاط والعسكر .

(٣) ابن خلكان : كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٣١

العبيد والخدم بأبصارهم إليهما ، على أن عين كافور لم تبرح عين مولاه ، حتى لا يذشعل بما يلهيه عن إجابته إذا هو احتاج اليه ، فأعجب به الاخشيد، واختصه من بين عبيده ، وأولاه ثقته ، وأعتقه ، وأخذ يرقيه فى بلاطه ، لعقله وحسن تدبيره ، وجعله من كبار قواده ، وعهد إليه فى تربية ولديه أبى القاسم أنوجور وأبى الحسن على .

***

وقد أعاد الاخشيد النظام والسكينة ، ووطد مركزه فى مصر والشام ، وصد الفاطميين عن مصر ، وكانوا قد عادوا لغزوها . فأرسل عبيد الله المهدى أول خلفائهم ببلاد المغرب ، جيشا من المغاربة إلى هذه البلاد [سنة ٣٠١ هـ] ، فاستولى على الاسكندرية ، وواصل السير في الوجه البحرى ، ولكنه هزم وعاد أدراجه . وفى سنة ٣٠٧ هـ [٩١٩ م] غزا الفاطميون هذه البلاد ، فاستولوا على الاسكندرية ، وساروا إلى الجيزة ، فحلت بهم الهزيمة ، وأحرق كثير من مراكبهم . واستمرت الحملة الفاطمية الثالثة على مصر ثلاث سنوات [٣٢١ — ٣٢٤ هـ] ، حدثت فيها مناوشات بين جند الفاطميين والمصريين ، وانتهت بمعاهدة الصلح .

على أن هذا الصلح لم يطل ، اذ يخبرنا الكندى [١] عن حدوث عدة مواقع بين الفريقين في عهد ولاية الاخشيد الثانية [رمضان سنة ٣٢٣ — جمادى الثانية سنة ٣٣٤] ، وانضمام بعض زعماء المصريين الى جيش المغاربة الذى دخل الاسكندرية ، فأرسل اليهم الاخشيد جيشا هزمهم ، وأرغمهم على العودة الى بلادهم .

وعلى الرغم من صد غزوات الفاطميين عن مصر فى السنوات ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٧ — ٣٠٩ و ٣٢١ — ٣٢٤ هـ ، فقد صادفت الدعوة للبيت العلوى نجاحا عظيما فى هذه البلاد ، لأن الفاطميين كانوا يدسون فى صفوف جندهم دعاة اندسوا بين المصريين ، ونشروا بين كثير منهم عقائد المذهب

(١) كتاب الولاة ، ص ٢٨٣ — ٢٨٥ ، ٢٨٧

الفاطمى و كان للخلفاء الفاطميين أنفسهم نصيب وافر فى تشجيع هذه الدعوة . فقد روى عريب بن سعد القرطبى [1] قصيدة أرسلها الى مصر أبو القاسم الفاطمى، الذى ولى الخلافة بعد أبيه عبيد الله المهدى، وتلقب بالقائم، شاد فيها بذكر بيته والبلاد التى فتحها . وقد أرسلت نسخ من هذه القصيدة الى الخليفة العباسى المقتدر، فأمر الصولى الشاعر المشهور أن ينظم قصيدة أخرى يرد بها على أبى القاسم، ويدحض قوله، فنظم قصيدة على وزنها ورويها يقول فيها :

ولو كانت الدنيا مَطِيةً راكب لكان لكم منها بما حُزْتُم الذَّنبْ

فقال أحد المغاربة : « إن أحسن جزء فى الطاووس هو ذنبه » .

وقد شبه الصولى الدنيا بطائر وبمطية، وانما قصد من ذلك أن يقلل من شأن البلاد التى فتحها أبو القاسم الفاطمى . وهناك تشابه بين استعمال لفظ الطائر فى هذا البيت، والعبارة التى أثرت عن هارون الرشيد، فى تشبيه بلاد المغرب فيها بذنب الطائر .

وكتب القائم الى الاخشيد بيده كتابا دونه ابن سعيد فى كتابه « المغرب فى حلى المغرب [2] »، وإنما فعل ذلك رغبة منه فى أن تفعل سياسة اللين والمسالمة ما لا تفعله سياسة العداوة والحرب، التى فشل فيها هو وأبوه من قبل .

ولا شك أن النزعة السياسية والمذهبية فى مصر قد أصبحت منذ أيام الاخشيد فى جانب الفاطميين، وقد قيل ان القائم الفاطمى تسلم من الاخشيد كتابا يعرض فيه زواج ابنته من المنصور بن القائم ولى عهده، وان القائم قرأ هذا الكتاب على أنصاره، فأشاروا عليه بالقبول . فكتب الخليفة الفاطمى بذلك الى الاخشيد، وبعث اليه بصداقها مائة ألف دينار . على أن الاخشيد استقل هذا المال، ولم يلبث أن انشغل بحرب ابن رائق . ثم مات

(١) صلة تاريخ الطبرى، ص ٨٣

(٢) ص ٢٥ — ٢٦ . انظر أيضاً كتاب « الفاطميون فى مصر » للمؤلف، ص ٨٣ — ٨٤

الاخشيد والقائم الفاطمى ، واشتغل ابنه المنصور بقمع الثورات الداخلية التى قامت فى بلاده ، ولم يفكر فى غزو مصر . وبذلك لم تتم مسألة الزواج ، وانصرف الفاطميون عن غزو مصر .

* * *

هذا فيما يختص بعلاقات مصر بالفاطميين . أما علاقتها بالخلافة العباسية ، فقد سادت صلة الوفاق بين الاخشيد والخلافة إلى سنة ٣٢٨ هـ ، حين تبدلت هذه الصلة بمسير محمد بن رائق الخزرى إلى الشام يريد مصر بتقليد من الخليفة ، مما حدا بالاخشيد إلى إلغاء الخطبة للخليفة العباسى ، وذكر اسم الخليفة الفاطمى محل اسمه فى الخطبة ، أو على الأقل إلى وقف الدعوة للخليفة العباسى ردحا من الزمن .

وفى هذه السنة وقعت الحرب فى العريش بين الاخشيد وابن رائق ، الذى استولى على دمشق من قبل فمضى ابن رائق منهزما إلى الرملة ، وعلى الرغم من قتل عبيد الله بن طغج أخى الاخشيد ، فقد عقد الصلح على ما يحب ابن رائق ، فتقلد ولاية الأراضى الشامية الواقعة شمالى الرملة ، وتعهد الاخشيد أن يدفع إليه ١٤٠٫٠٠٠ دينار جزية سنوية ، مما حدا ببعض المؤرخين إلى أن يعد عقد الاخشيد الصلح على هذه الصورة ، مع انتصاره على خصمه ، دليلا على ضعف سياسته .

على أننا نرى فى عمله هذا ما يبرره نظرا للأحوال التى كانت تحيط به ، لأنه كان يخشى أن تواصل الخلافة العباسية الحملات عليه ، على الرغم من انتصاره فى هذه المرة ، ولأنه كان يخشى خصما آخر يهدده من ناحية مصر الغربية ، وهو الخليفة الفاطمى .

على أن وفاة ابن رائق بعد الصلح بسنتين قد أعادت إلى حوزة الاخشيد كل بلاد الشام من غير حرب ، ودخلت مكة والمدينة تحت سيادة مصر ، فأصبح الاخشيد من القوة بحيث يستطيع أن يأمر عماله وقواده بالاعتراف بولاية ابنه أنوجور .

غير أن الأمر لم يكن قد استتب للاخشيد بعد ، لخروج العلويين عليه في مصر ، ومناوأة الحمدانيين الذين استولوا سنة ٣٣٢ هـ على قنسرين والعواصم ، ووقعت حلب في يد الحسين بن سعيد بن حمدان صاحب الموصل [١] . ثم سار الاخشيد إلى الشام ، فانتهز ابن السراج العلوي [٢] هذه الفرصة ، وسار إلى الصعيد ، ونهب بعض بلاده . ولكن قوته لم تكن بالتى تديل دولا وتقيم أخرى . فسرعان ما سار إلى برقة ، ودخل في سلطان الخليفة الفاطمى [٣] .

وقع الخليفة المتقى المنكود الحظ بين شر الحمدانيين بالموصل ، وقد استفحل أمرهم ، وبين تنازع السلطة بين توزون والبريدى ، وقد قوى بطشهما ، فلم يجد بدا من الاستنجاد بالاخشيد ، الذى جاء لتخليص حلب من الحمدانيين . وبعد أن تم للاخشيد ما أراد ، لقى الخليفة على نهر الفرات فى الجهة المقابلة لمدينة الرقة ، وعرض عليه البقاء معه بالشام ، أو الذهاب إلى مصر . غير أن الخليفة قد خشى غضب أمراء الأتراك إذا أقدم على تنفيذ هذا المشروع ، ولم يستطع أن يتقبل من الأخشيد مددا حربيا ، واكتفى بجزء من المال ، ذهب كله إلى أيدى رجال حاشيته . وأخيرا أكد الخليفة للاخشيد وفاءه وشكره ، وأقره على ولاية مصر والشام هو وأولاده من بعده ثلاثين سنة . ودارت المفاوضات بين الاخشيد وبين توزون القائد التركى ، الذى تعهد بحماية الخليفة ، فاغتر بهذا العهد ، وعاد إلى بغداد ، وسار الاخشيد إلى مصر . وسرعان ما خلع توزون الخليفة ، ولم يرع لعهده حرمة ، وسمل [٤] عينيه . يقول المسعودى [٥] : « فبكى المتقى ، وصاح النساء والخدم لصياحه ، فأمر توزون بضرب الدبادب حول المضرب ، لتخفى صراخ الخدم ، وأدخل إلى الحضرة مسمول العينين ، وأخذ منه البردة والقضيب والخاتم ، وسلمها إلى المستكفى بالله ، وبلغ ذلك القاهر فقال : قد صرنا بحقيق نحتاج إلى ثالث ، يعرض بالمستكفى بالله » .

(١) النجوم الزاهرة لأبى المحاسن ، ج ٣ ، ص ٢٨٠

(٢) هو محمد بن يحيى بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن موسى بن على بن أبى طالب .

(٣) كتاب الولاة للكندى ، ص ٢٤١

(٤) سمل العين فقأها بحديدة محماة .

(٥) مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٥٣٢

لم يكن مركز الاخشيد توطد بعد في بلاد الشام ، ولا سيما بعد أن سار سيف الدولة الحمدانى إلى حلب سنة ٣٣٣ هـ . فملكها ، وهرب إلى مصر يانس المؤنسى الخصى ، الذى وليها من قبل الاخشيد [١] فأرسل الاخشيد جيشاً لمحاربته بقيادة كافور ومعه يانس ، فتقابلا مع الحمدانيين عند الرستن [٢] الواقعة على نهر العاصى ، الذى يمر بالقرب من حماه ، فحلت الهزيمة بالمصريين وأسر منهم أربعة آلاف ، عدا القتلى والغرقى . وتقدم سيف الدولة يريد دمشق ، فسار إليه الاخشيد بنفسه فى جيش كثيف ، هزمه الحمدانيون فى قنسرين [٣] . على أن الاخشيد قد انتهز فرصة انشغال العدو بجمع الغنائم واقتسامها ، فأطلق عشرة آلاف من صناديد جنده ، فبددوا شمل العدو ، ودخل الاخشيد حلب حاضرة الحمدانيين ، واسترد دمشق . إلا أنه — على الرغم من انتصاره — تصالح مع الحمدانيين على أن يترك لهم حلب وما يليها من بلاد الشام شمالا ، وتعهد بأن يدفع لهم جزية سنوية كفاء احتفاظه بدمشق .

ولعل الاخشيد كان يرمى من وراء إبرام الصلح على هذه الصورة ، أن يبقى الدولة الحمدانية حصناً منيعاً يكفيه مؤونة محاربة البيزنطيين ، الذين كانوا لا يفترون عن مهاجمة الولايات الاسلامية المتاخمة لبلادهم ، والذين أغاروا سنة ٣٣١ هـ . على مدينة أرزن وميافارقين ونصيبين ، فقتلوا وسبوا كثيراً من المسلمين [٢] ، ثم دخلوا فى السنة التالية [٣٣٢ هـ] رأس العين ، تلك المدينة الكبيرة المشهورة فى بلاد الجزيرة ، وتقع بين حران ونصيبين ، فى ثمانين ألفا ، فقتلوا وسبوا خلقا عظيما من المسلمين [٣] .

* * *

من ذلك نقف على مدى ضعف الدولة العباسية فى ذلك الوقت ، الذى انقسم فيه المسلمون شيعاً وطوائف ، فاشتد خطر القرامطة ، وتفاقم شر البيزنطيين ، وطمع فيها الولاة ، فاستبدوا بالسلطة ، واستقل كثير منهم

(١) أبو المحاسن ، ج ٣ ، ص ٢٨٣
(٢) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٧٨
(٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٨٢

بالحكم ، ولاغرو فقد ازدادت شوكة الموالي من الأتراك الذين اتخذهم الخلفاء العباسيون حرساً لهم ، فما لبثوا أن أصبحوا سادة ، واجتمعت السلطة كلها في يد رجل منهم ، هو أمير الأمراء ، الذي فوض إليه الخليفة أمر تدبير المملكة فلم يعد للخليفة من الأمر شيء سوى السلطة الدينية ، ممثلة بذكر اسمه في الخطبة ، ونقشه على السكة . ولم يكن هذا إلا لأغراض سياسية غايتها احتفاظ هؤلاء الحكام بمراكزهم أمام الجمهور .

ذكر المؤرخون عند كلامهم على وفاة الخليفة الراضي سنة ٣٢٩ ﻫ ، « وهو آخر خليفة له شعر مدون ، وآخر خليفة انفرد بتدبير الجند ، وآخر خليفة خطب يوم الجمعة ، وآخر خليفة جالس الندماء ، قال الصولي : سئل الراضي أن يخطب يوم جمعة ، فصعد المنبر بسر من رأى [1] ، فحضرت أنا وإسحق بن المعتمد ، فلما خطب شنف الأسماع ، وبالغ في الموعظة » .

ومن شعر الراضي قوله :

كلُّ صفوٍ إلى كَدَرْ كل أَمْنٍ إلى حَذَرْ
ومَصيرُ الشبابِ للـ ـمَوْتِ فيه أو الكِبَرْ
دَرَّ دَرُّ المشيبِ مِنْ واعظٍ يُنذِرِ البَشَرْ
أيُّها الآمِلُ الذى تاهَ في لُجَّةِ الغَرَرْ
أيْنَ من كانَ قبلَنا ذَهَبَ الشخصَ والأثرْ
رَبِّ فاغفر لِيَ الخطيـ ـئةَ يا خيرَ من غفرْ [2]

وسرعان ما قويت شوكة بني بُويه [٣٣٤ — ٤٤٧ ﻫ و ٩٤٥ — ١٠٥٥ م] ، الذين استولوا على بغداد سنة ٣٣٤ ﻫ . وامتد شرهم إلى حياة الخلفاء أنفسهم .

(١) هي مدينة سامراء ، التي أسسها الخليفة المعتصم سنة ٢٢١ ﻫ ، لتكون معسكراً لجنده الأتراك ، الذين استكثر منهم ، لأن أمه كانت تركية .

(٢) كتاب الأوراق لأبي بكر الصولي ، ص ١٨٥

وقد وصف لنا المؤرخ جبون (Gibbon) فى كتابه «تاريخ انحلال وسقوط الدولة الرومانية» الحالة التى وصلت إليها الدولة العباسية فى ذلك العصر، فقال: «ولم تكن حالة الضعف التى وصلت إليها الخلافة العباسية راجعة إلى السياسة فحسب، بل تعدتها إلى الدين أيضا. فقد نشأت من المذهب الشيعى على مر الزمن مذاهب متعددة، أهمها المذهب الفاطمى، والمذهب الدرزى فى لبنان، والمذهب البابى فى بلاد الفرس — وقد ظهرت فى الأزمنة الحديثة. كذلك ظهرت الاختلافات الدينية فى بغداد، فقام أنصار ابن حنبل، وانقضوا على بيوت الأمراء وذوى اليسار، وكسروا أوانى الخمر، وحطموا الآلات الموسيقية، وضربوا المغنين، وأهانوا الفتيان والفتيات. ولم يكن من سبيل للقضاء على هذه الفئة إلا بقوة حربية: ولكن من ذا الذى يمكنه أن يسد جشع طائفة المرتزقة، أو يؤيد النظام بالقوة بين أفرادها؟ هذا إلى ما كان من سل الحرس من الأتراك وأهل إفريقية السيوف، كل فى وجه الآخر. وأصبح فى يد أمير الأمراء حبس الخليفة وخلعه وقتله، فكان هذا تعديا على سلطة الخليفة الدينية، وما لها من حرمة فى النفوس. ولم يكن عند الخليفة من سبيل يأمن به على نفسه الأذى إلا هربه إلى معسكر أحد الأمراء، فكان إنقاذه تحولا عما كان فيه من مذلة إلى مذلة أخرى، حتى دفعه اليأس إلى دعوة بنى بُوَيْه إلى معونته وتخليصه، فاذا ما وقع تحت أيديهم صار ألعوبة فى يدهم[1]».

٢ — ظهور وصاية كافور على أولاد الاخشيد:

وفى وسط هذا الجو السياسى المضطرب الذى ساد البلاد الاسلامية، فى ذلك العصر الذى استبد فيه الموالى من الأتراك بالسلطة فى بغداد، وساد الحمدانيون فى الموصل وشمالى بلاد الشام، فى ذلك العصر الذى انتشر فيه نفوذ الأمويين بالأندلس، وأسس الفاطميون دولتهم فى بلاد المغرب وصقلية، والسامانيون فى خراسان. والإخشيديون فى مصر والشام والحجاز،

(١) History of Decline and Fall of the Roman Empire, Vol. xi. pp. 45-55.

انتقلت السلطة فى بغداد إلى بنى بويه فى سنة ٣٣٤ ﻫ ، ومات الإخشيد مؤسس الدولة الإخشيدية ، وآلت الوصاية على ولده أنوجور إلى كافور ، ذلك المملوك الخصى الذى قدر له أن يستبد بالسلطة فى مصر وما يليها من البلاد ، زهاء إحدى وعشرين سنة .

ولما شعر الإخشيد بدنو أجله ، عهد إلى كافور بالوصاية على ولده أبى القاسم أنوجور كما تقدم . وقد مات الإخشيد بدمشق فى ٢٢ ذى القعدة سنة ٣٣٤ (يوليه سنة ٩٤٦ م) ؛ وهو فى السادسة والستين من عمره ، ونقل إلى بيت المقدس ، ودفن بها بعد أن ولى مصر إحدى عشرة سنة وثلاثة أشهر ويومين . فخلفه ابناه أبو القاسم أنوجور ، ثم أبو الحسن على . ولا نستطيع الحكم عليهما ، إذ لم تترك لهما الفرصة الكافية لإظهار كفايتهما حتى ماتا فى غموض تام ، لم يشعر بولايتهما أحد . وكان أنوجور فى ذلك الحين لا يزال طفلا ، لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره ؛ فقام بتدبير أمره كافور الإخشيدى ، الذى بقيت علاقته بهذا الوالى الجديد على ما كانت عليه من قبل ، وهى علاقة الأستاذ بالتلميذ ، وأصبح كافور بذلك صاحب السلطان المطلق فى إدارة الدولة الإخشيدية [1] . وفى ذلك يقول الذهبى فى كتابه تاريخ الاسلام : « فغلب كافور على الأمر ، وبقى الاسم لأبى القاسم ، والدست لكافور [2] » .

وقد قام فى وجه كافور فى مبدأ حكمه بعض المشاكل الداخلية والخارجية: فنجح فى القضاء على ثورة قام بها أهل مصر ، فارتفع شأنه عند الناس على اختلافهم [3] ، وبعد ذلك بقليل وردت الأنباء باضطراب الأمور فى الشام ، واستيلاء سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب على دمشق ، وبأنه عول على المسير إلى الرملة لغزو مصر ، فحاربه كافور والحسن بن عبيد الله بن طغج أخى محمد بن طغج الإخشيد ، وانتصر على سيف الدولة انتصارا حاسما ،

(١) تجارب الأمم لمسكويه ، ج ١ ، ص ١٥٤ ؛ والمغرب فى حلى المغرب لابن سعيد ، ص ١٤٥ ؛ والفاطميون فى مصر للمؤلف ، ص ٩٣

(٢) الدست معناه الديوان ومجلس الوزارة والرياسة . (راجع كتاب شفاء الغليل) .

(٣) النجوم الزاهرة لأبى المحاسن ج ٤ ص ٢

بالقرب من مرج عذرا ، بجوار دمشق ، ودخل الجيش المصرى مدينة حلب ، وغنم الغنائم الوفيرة . وعقدت بين الفريقين معاهدة الصلح ، بنفس الشروط التى عقدت بها فى أواخر أيام الاخشيد ، ما عدا الجزية ، فقد وقف دفعها. وحصل كافور على موافقة الخليفة العباسى على تولية الأمير الصغير على مصر والشام وعلى المدينتين المقدستين مكة والمدينة ، كما ضم إلى حكم مصر فيما بعد كل بلاد سورية ، حتى مدينتى حلب وطرسوس . بذلك عظم شأن كافور ، وزادت شهرته ، واستطاع أن يقبض على زمام الأحكام ، من غير أن تكون له سلطة شرعية . وخاطبه علية القوم بالأستاذ ، وذكر اسمه فى الخطبة ، ودعى له على المنابر فى مصر والبلاد التابعة لها ، وأتيح له بما أغدقه من العطايا والهبات أن يكتسب محبة رؤساء الجند وكبار الموظفين [1] .

على أن أنوجور لما كبر وشعر بحرمانه من سلطته ، ظهرت الوحشة بينه وبين كافور ، وانقسم الجند فريقين : الإخشيدية ، وهم مماليك الأسرة الاخشيدية وأنصارها ، والكافورية ، وهم أنصار كافور الذين رقاهم إلى المناصب العالية فى الدولة . ومع ذلك فقد ظل كافور على ما هو عليه ، يصرف لابن سيده راتبا قدره المقريزى [2] بأربعمائة ألف دينار فى السنة .

وقد عول أنوجور على المسير إلى الرملة سنة ٣٤٣ هـ ، وربما كان يرمى بذلك إلى إعداد جيش يزحف به على مصر ، للتخلص من كافور بحد السيف . ولكن أم أنوجور سعت إلى مصالحتهما ، خوفا على ولدها من بطش كافور ، فتصالحا . وظل أنوجور مسلوب السلطة ، لا يملك من الأمر شيئا ، حتى مات سنة ٣٤٩ هـ [٩٦٠ م] . ويتهم بعضهم كافورا بأنه سعى إلى موت أنوجور ، فإن كراهته لهذا المغتصب كانت غير خافية . وقد دبر له المكايد والحيل للتخلص منه ، ولذا يقال إن كافورا سقاه السم . على أنه من الصعب أن نقبل هذه التهمة على علاتها ، فقد عرف كافور بالعفة وكرم الخلق . روى ابن سعيد [3]

(١) ابن خلكان : كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٤٧

(٢) الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٧

(٣) كتاب المغرب فى حلى المغرب ، ص ٤٨

عن ابن زولاق أن أحمد بن طولون ذكر فى مجلس كافور بأنه أحصى من قتل أو مات فى حبسه، فكانوا ثمانية عشر ألفا، فاستعاذ كافور بالله من هذا الأمر، ورفع يديه يدعو الله أن يجعل أضعافهم فى ديوان إحسانه وصلاته. على أنه من الجائز أن كافورا — لما عرف بنية أنوجور — رأى أن يعجل بقتله، حرصا على حياته، وإبقاء على مركزه. وإذا أخذنا بهذا الاحتمال، فمن الجائز أن يكون كافور قد انتحل طيبة القلب سياسة منه، لاجتذاب قلوب الناس إليه.

ولا شك أن كافوراً كان مشغوفا بالامارة، ولوعا بالسلطة؛ فانه لما تولى أبو الحسن على بن الاخشيد بعد أخيه أنوجور، ظل كافور يباشر الأمور بنفسه، على الرغم من أن الوالى الجديد قد ناهز الثالثة والعشرين من عمره. بل إنه حرمه من كل عمل، ومنع الناس من الاجتماع به، فأصبح أبو الحسن أسيرا فى قصره، لا عمل له إلا الصلاة أو اللهو؛ وعين له كافور — كما عين لأخيه من قبل — أربعمائة ألف دينار فى كل سنة. وبقى أبو الحسن على ذلك إلى أن مات سنة ٣٥٥ هـ بالعلة التى مات بها أخوه من قبل.

٣ — تولية كافور على مصر:

وكان الوارث للعرش ولد صغير يدعى أحمد بن أبى الحسن على، فحال كافور دون تعيينه، بحجة أنه غير صالح للحكم لصغر سنه، وبقيت مصر بغير أمير نحوا من شهر. وفى المحرم سنة ٣٥٥ هـ أخرج كافور كتابا من الخليفة العباسى بتقليده على ولاية مصر، وأظهر الخلع التى وصلت إليه من الخليفة، فنودى به واليا على مصر وما يليها من البلاد، فلم يغير لقبه «الأستاذ»، ودعى له بعد الخليفة على المنابر[1]. وفى ذلك يقول ابن خلكان «أنه لما أشير على كافور باقامة الدعوة لولد أبى الحسن على بن الاخشيد، احتج بصغر سنه،

(١) كتاب المغرب فى حلى المغرب، ص ٤٦، ٤٩، نقلا عن أبى عبد الله محمد بن سعد القرطبى. أنظر كتاب «الفاطميون فى مصر» للمؤلف، ص ٩٤

وركب بالمطارد ، وأظهر خلعا جاءته من العراق ، وكتابا بتكنيته ، وركب بالخلع يوم الثلاثاء لعشر خلون من صفر سنة خمس وخمسين وثلثمائة[1] » .

وإن حالة أولاد الاخشيد مع كافور لتشبه فى كثير من الوجوه حالة الخلفاء العباسيين مع الموالى من الأتراك ، وملوك الميروفنجيين (Merovingians) المتأخرين مع نظار السراى .

وكان أواخر ملوك الميروفنجيين أشبه شىء بألاعيب فى أيدى نظار السراى (Mayors of the Palace) ، ولم يكن لهم من الأمر شىء ، اللهم إلا ما كان من ظهورهم فى الحفلات الرسمية ، أما فيما عدا ذلك فقد عاشوا معيشة العزلة فى إحدى ضياعهم[2] .

وقد أتى المؤرخ إينهارت (Einhard, Eginhard) سكرتير شرلمان ومؤرخ حياته بوصف لحالة ملوك الميروفنجيين المتأخرين ، وصفاً دقيقاً لا بأس من إيراده هنا . قال إينهارت : « ولقد ظل البيت الميروفنجى سنين طويلة خلوا من كل قوة ، ولم يحط بالملك شىء من مظاهر العظمة سوى اللقب الملكى ، لأن حكام قصرهم قد آلت إليهم ثروة البلاد ، وأصبح فى قبضة يدهم ما كان لهؤلاء الحكام من قوة . وكان يطلق على كل من هؤلاء الحكام اسم ناظر السراى (Mayor, maire) ، هو المتصرف فى كافة مهام الدولة ، ولم يبق للملك من سلطة سوى الرضا بلقبه الملكى ، وما كان من جلوسه على عرشه بشعره الطويل ولحيته المدلاة ، وهو فى ذلك أشبه شىء بتمثال لأحد الأمراء . فكنت تراه إذا ما سمع خطب سفراء الدول ، يرد على هذه الخطب بكلمات قد لقنها من قبل ، فيبدو لك كأنه يحادث نفسه ولم يكن لقبه الملكى ليجديه نفعا ، فقد كان المرتب المعين لشخصه موكولا لناظر السراى ؛ ولم يعد فى حوزته سوى منزله الملكى ، الذى لم يزد فى أبهته على منازل أصحاب الأملاك المتوسطى الحال ؛ وفى هذا المنزل أقامت أسرته وعبيده القليلون . فاذا ما أراد الملك السفر رحل فى عربة مغطاة ،

(١) كتاب وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣١ .
(٢) Thatcher, and Schwill, p. 42.

يجرها ثوران ، ويسوقها رجل من رجال الريف . وكانت أسفاره لا تتعدى قصره والمكان الذي يتفقد فيه مجلس الأمة ، للنظر فى أمور الدولة ، ولم يزد ذلك على مرة واحدة فى كل عام . على أن ادارة شئون الدولة وكل مايتعلق بأحوالها داخلياً وخارجياً ، قد غدت فى يد ناظر السراى [1] » .

ظل كافور على رأس الحكومة المصرية زهاء سنتين وأربعة أشهر [١٠ صفر سنة ٣٥٥ — ٢٠ جمادى الأولى سنة ٣٥٧] . ويصف المؤرخون عهده بأنه كان عهداً أسود ، توالت فيه المصائب على مصر : فقد تعرضت بلاد الشام لغارات القرامطة سنة ٣٥٣ هـ ، فنهبوها وقبضوا على قافلة مصرية كبيرة تحتوى عشرين ألف جمل كانت ذاهبة إلى مكة لأداء فريضة الحج [٣٥٥ هـ] ؛ ووقعت بمصر زلازل مروعة ، وشبت نيران هائلة دمرت ١٧٠٠ منزل من منازل الفسطاط ؛ وأغار ملك النوبة على مصر فجأة ، وعاث فساداً فى البلاد الواقعة بين الشلال الأول وإخميم ، فأحرق بعض المدن ، وقتل أهلها بالسيف ونهب أموالهم .

وكان أشد هذه الاهوال انخفاض ماء النيل ؛ على أنه فى أواخر عهد الدولة الاخشيدية انخفض النيل انخفاضا دام تسع سنين [٣٥١ — ٣٦٠] ، وبقى حتى أيام الفاطميين . وقد قاست البلاد الأمرين مما أصابها من القحط والوباء ، واشتد الغلاء ، وندر وجود القمح ، وفشا الموت بحالة عجز معها الناس على تكفين الموتى ودفنهم . وقد ذكر بعض المؤرخين أن عدد الموتى بلغ ستمائة ألف ، وأنه كان يلقى بجثثهم فى النيل لكثرتها ، وقد تبع انخفاض النيل اضطراب الأعمال الحكومية ، وانتشار المجاعات والأوبئة ؛ فنهبت المحاصيل ، وعم السلب والنهب ، حتى إن كافورا لم يستطع أن يدفع أرزاق الجند — وكانوا من الأتراك والروم — فثاروا عليه . ولعل ذلك مما دفع لينبول [2] إلى القول بأن « كافورا كان بلا شك خادما موفقا أكثر منه قائداً ناجحاً » .

(1) Oman, European History, p. 268.
(2) Stanley Lane-Poole, History of Egypt in the Middle Ages, p. 87.

وفى عهد كافور حاول المعز لدين الله رابع الخلفاء الفاطميين العودة لغزو مصر، وسار بجيشه إلى حدود هذه البلاد الغربية، ووصل إلى الواحات. فجهز إليه كافور جيشاً وقف تيار تقدمه وطرده، ولكنه تلقى بالقبول الدعاة الفاطميين الذين قدموا عليه من قبل المعز يدعونه إلى طاعته والاعتراف بسيادته، ووعد كثير من رجال بلاطه وكبار موظفى دولته بتقديم الولاء للخليفة الفاطمى.

وعلى الرغم من هذا كله، عرف الإخشيد كيف يسوس المصريين، وأعاد إلى مصر النظام والسكينة محل الفوضى والاضطراب، وأسس ملكية وراثية أقرها الخليفة العباسى، وتمتع فعلا بنوع من الاستقلال، ووطد مركزه ضد الدسائس التى كانت تدبر حول كرسى الخلافة. وكانت هذه البلاد من القوة بحيث أصبح الأمن مستتباً، والهدوء شاملا فى عهد الإخشيد، وبلغ عدد جيوشه أربعمائة ألف رجل عدا حرسه الخاص، وكانت رواتب هؤلاء الجند تدفع بانتظام من الموارد التى هيأتها ثروة هذه البلاد.

وجاء بعده كافور، فاستطاع أن يبقى على هذا النظام السائد فى مصر. نعم! كان كافور خادماً موفقاً، وكانت له شخصية قوية، فوفق إلى حد كبير فى استجلاب رضا مولاه الاخشيد، حتى وصل إلى مركز يحسد عليه، وقد بذل جهده فى الاحتفاظ بهذا المركز. فاذا كانت الظروف السيئة قد وقفت فى سبيل الاصلاحات التى كان ينشدها، فقد تمتعت البلاد — على الرغم من ذلك — بشىء كثير من الرفاهية، حتى إننا لا نسمع فى ذلك العهد الذى يربو على اثنتين وعشرين سنة، تذمراً أو سخطاً من جانب المصريين. مما يدل على أنه كان محبباً إلى رعيته.

٤ — حضارة مصر فى عهد كافور:

كان كافور ينفق على مائدته إلى حد التبذير: روى أبو المحاسن عن كتاب «كنز الدرر وجامع الغرر»[١] لأبى بكر بن عبد الله بن أيبك المتوفى

(١) فهرست التاريخ بدار الكتب المصرية، رقم ٢٠٧٨

في القرن الثامن الهجرى ، أنه « بلغ ما كان يعمل فى مطبخ كافور — لما قوى سلطانه وكثرت أمواله — فى كل يوم من اللحم ألفان وسبعمائة رطل ، وخمسمائة طائر دجاج . وخمسمائة طائر حمام ، ومائة طائر أوز ، وخمسون خروفا رميساً ، ومائة جدى سمين ، وعشرون فرخا سمكا ، وخمسمائة صحن حلوى فى كل صحن عشرون رطلا ، ومائتان وخمسون طبقاً فاكهة . وعشرة أفراد نقل ، وخمسمائة كوز فقاع [1] كبير ، ومائة قرابة سكر وليمون » .

وروى ابن خلكان [2] عن وكيل كافور قال : « خدمت الأستاذ كافورا والجراية التى يطلقها ثلاث عشرة جراية فى كل يوم ، ومات وقد بلغت على يدي ثلاثة عشر ألفا فى كل يوم » .

روى أبو المحاسن [3] عن الذهبى : « وكان كافور يدنى الشعراء ويجيزهم ، وكانت تقرأ عنده فى كل ليلة السير وأخبار الدولة الأموية والعباسية ، وله ندماء . وكان عظيم الحرمة ، وله حجاب . وله جوار مغنيات ، وله من الغلمان الروم والسود ما يتجاوز الوصف ، زاد ملكه على ملك مولاه الاخشيد . وكان كثير الخلع والهبات ، خبيرا بالسياسة ، فطنا ذكيا ، جيد العقل داهية ، كان يهادى المعز صاحب المغرب ، ويظهر ميله إليه ، وكذا يذعن بالطاعة لبنى العباس ، ويدارى ويخادع هؤلاء وهؤلاء ، وتم له الأمر » .

وقد روى أبو المحاسن عن كتاب « مرآة الزمان » لابن الجوزى : و « قال أبو الحسن بن أذين النحوى ، حضرت مع أبى مجلس كافور وهو غاص بالناس ، فقام رجل فدعا له ، وقال فى دعائه : أدام الله أيام مولانا ! [بكسر الميم من لفظ أيام] فأنكر كافور والحاضرون ذلك فقام رجل من أوساط الناس ، فقال :

لا غرْوَ أنْ لَحَن الداعى لسيدنا أو غُصَّ من دَهَش بالريق أو بَهَر

(١) وهو شراب يتخذ من الشعير . سمى بذلك لما يرتفع فى رأسه ويعلوه من الزبد.
(٢) كتاب وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٤٣١
(٣) النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٦

ومثلُ سيدنا حالَتْ مهابتُه ... بينَ البليغِ وبينَ القولِ بالحصَرِ
فإنْ يكُنْ خفضَ الأيامَ من غلَطٍ ... في موضعِ النصْبِ لا مِنْ قِلةِ البصَرِ
فقد تفاءلْتُ من هذا لسيدِنا ... والفألُ مأثورةٌ عن سيدِ البشرِ
بأنَّ أيامَه خفضٌ بلا نصَبٍ ... وأنَّ أوقاتَه صفوٌ بلا كدَرِ

فعجب الحاضرون من ذلك وأمر له كافور [1] بجائزة ».

* * *

ومن هؤلاء الشعراء أبو الطيب المتنبي ، أشهر شعراء عصره ، فقد فارق سيف الدولة الحمداني مغاضبا . وقصد مصر ، وامتدح كافورا بأحسن المدائح ، طمعا في أن يوليه بعض أعمال مصر . فخلع كافور عليه ، وأنزله في دار ، وعين جماعة لخدمته . وحمل إليه كثيرا من المال ، ولكنه لم يوله عملا من الأعمال ، معتذرا بأنه لا يستطيع أن يولي رجلا يدعي النبوة ، فانقلب مدح أبي الطيب هجاء . وأسرف في ذلك كما أسرف في مدحه من قبل [2]

فمن مدائح أبي الطيب المتنبي لكافور ، قوله في أول قصيدة أنشدها إياه في جمادى الآخرة سنة ٣٤٦ هـ [3] .

قواصِدَ كافورٍ تَوارِكَ غيرِهِ ... ومن قصَدَ البحرَ استقلَّ السواقيا
فجاءت بِنا إنسانَ عَينِ زمانِهِ ... وخلَّتْ بياضاً خلفها ومآقيا

وأنشده في هذه السنة أيضا [4] :

ترَعرَعَ الملِكُ الأستاذُ مكتهلاً ... قبلَ اكتهالٍ أديباً قبلَ تأديبِ
مُجرَّباً فهماً مِنْ قبلِ تجرِبَةٍ ... مهذَّباً كرَماً مِنْ غيرِ تهذيبِ

(١) النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢ — ٣
(٢) شرح ديوان المتنبي لعبد الرحمن البرقوقي ، ج ٢ ، ص ١٥٤
(٣) انظر شرح ديوان المتنبي لعبد الرحمن البرقوقي ، ج ٢ ، ص ٤١٥ ، ج ١ ، ص ١١٨ — ١١٩ ، ٢٧٠ — ٢٧٦
(٤) نفس المصدر ج ١ ، ص ١١٨ — ١١٩

حَتَّى أصابَ مِنْ الدنيا نهايتَها   وَهَمّهُ فِى ابتِداءاتٍ وتشبيبِ
يُدَبِّرُ المُلْكَ مِنْ مِصْرٍ إلى عَدَنٍ   إلى العِراقِ فأرْضِ الرُّومِ فالنوبِ
ولا تجاوزُها شمسٌ إذا شرقتْ   إلا ومِنْهُ لها إذنٌ بتغريبِ
يُصَرِّفُ الأمْرَ فيها طينُ خاتَمِهِ   ولو تَطَلَّسَ مِنْهُ كُلُّ مكتوبِ

وأنشده فى شوال سنة ٣٤٧ هـ قصيدة يقول فيها [١] :

وأخلاقُ كافورٍ إذا شِئْتُ مَدْحَهُ   وإن لَمْ أشأ تُملِى علىَّ وأكتبُ
إذا ترك الإنْسانُ أهْلاً وَرَاءَهُ   وَيَمَّمَ كافورا فما يَتغرَّبُ
فتى يَمْلأُ الأفعالَ رَأياً وحِكْمَةً   ونادِرَةً أحيانَ يَرْضى ويَغْضبُ
إذا ضربْتَ فى الحَرْبِ بالسَّيفِ كَفُّهُ   تبَيَّنْتَ أنّ السيفَ بالكفِ يضرِبُ
تزيدُ عطاياهُ على اللَّيثِ كَثْرَةً   وَتَلْبثُ أمْواهُ السَّحابِ فتنضبُ
أبا المِسْكِ هَلْ فى الكأسِ فضْلٌ أنالُهُ   فإنى أغنَى مُنْذُ حِينٍ وتشرَبُ
وَهَبْتَ على مقدارِ كَفَّىْ زمانِنا   ونفسِى على مقدارِ كفيْكَ تطْلُبُ
أحِنُّ إلى أهلى وأهْوى لقاءَهُم   وأين من المشتاقِ عَنْقاءُ مُغرِبُ
فإنْ لم يكن إلا أبُو المسكِ أوهُمُ   فإنَّكَ أحلى فى فؤادى وأعْذَبُ
وكُلُّ امرئٍ يولى الجميلَ مُحَبَّبٌ   وكل مكانٍ يُنْبِتُ العِزَّ طَيِّبُ [٢]

ولما لم ينل أبو الطيب المتنبي من كافور ما طلبه ، استعد للرحيل ، وأنشد فى يوم عرفة سنة ٣٥٠ هـ قبل مفارقته مصر بيوم واحد قصيدة طويلة هجا كافورا فيها أشد الهجاء ، ومنها [٣] :

عِيدٌ بأيّةِ حالٍ عُدْتَ يا عيدُ   بما مضى أمْ لأمرٍ فيك تجديدُ ؟
جودُ الرجالِ من الأيدى وجُودُهُمُ   من اللسانِ فلا كانوا ولا الجودُ

(١) انظر شرح ديوان المتنبى لعبد الرحمن البرقوقى ، ج ١ ص ١٢٦ — ١٢٨
(٢) نفس المصدر ، ج ١ ، ص ١١٨ — ١١٩
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٧٠ — ٢٧٦

لا تشترِ العبدَ إلا والعصا معه | إن العبيدَ لأنجاسٌ مناكيد
مَنْ علّمَ الأسودَ المخصيَّ مكرُمَةً | أقومُه البيض أمْ آباؤه الصِّيد
مِنْ كلِّ رخوٍ وكاءِ البطن منفتقٍ | لا في الرِّجال ولا النِّسوان معدود
أكلما اغتالَ عبدُ السوءِ سيِّدَه | أو خانه فله في مصرَ تمهيد
صارَ الخصيُّ إمامَ الآبقين بها | فالحُرُّ مستعبَدٌ والعبدُ معبود
العبدُ ليسَ لحُرٍّ صالحٍ بأخٍ | لو أنَّهُ في ثيابِ الحُرِّ مولود
ما كنتُ أحسبني أحيا إلى زمنٍ | يُسيءُ بي فيه كلبٌ وهو محمود
ولا توهَّمتُ أنَّ النَّاسَ قد فُقِدوا | وأنَّ مثلَ أبي البيضاءِ موجود
وأنَّ ذا الأسودَ المثقوبَ مشفرُهُ | تُطيعُهُ ذي العضاريط الرعاديدُ
جَوْعانُ يأكلُ من زادي ويُمسِكُني | لكَيْ يقالَ عظيمُ القَدْرِ مقصود
أم أذنُهُ في يدِ النخّاسِ داميةً | أمْ قدرُهُ وهو بالفلسين مردود
أولى اللئامِ كويفيرٌ بمعذرةٍ | في كل لؤمٍ وبعضُ العُذرِ تفنيد
وذاكَ أنَّ الفحولَ البيضَ عاجزةٌ | عن الجميل فكيفَ الخصيةُ السود

***

وقد نبغ بمصر في عهد كافور الإخشيدي كثير من الفقهاء والأدباء والمؤرخين والشعراء، ومن أشهرهم القاضي أبو بكر بن الحداد [1]، وتلميذه محمد بن موسى المعروف بسيبويه المصري، وأبو عمر الكندي، والحسن ابن زولاق.

«أما أبو عمر الكندي (+ ٣٥٠ هـ) فكان فقيها ومؤرخا، ومن آثاره العلمية «كتاب الولاة وكتاب القضاة»، ويشتمل على كثير من أخبار ولاة مصر من الفتح العربي إلى سنة ٣٦٢ هـ، وهي السنة التي وصل فيها

(١) انظر ترجمته في كتاب القضاة لأبي عمر الكندي، ص ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٢، ٥٥١ — ٥٥٧

المعز لدين الله الفاطمى إلى القاهرة ، كما يشتمل على أخبار قضاة مصر إلى سنة ٢٤٦ هـ، وقد ذيل عليه ابن زولاق ، ثم ابن حجر العسقلانى (+ ٨٥٣ هـ) .

وكان الحسن بن زولاق حجة في تاريخ مصر فى عهد الاخشيديين ، وفى الصدر الأول من أيام الفاطميين . ولتاريخه قيمة علمية كبيرة ، لسعة اطلاعه ، ولأنه ولد فى مصر ونشأ فيها ، وكان شاهد عيان لما جرى فيها من حوادث وأمور .

وقد خلف لنا ابن زولاق كتابه « أخبار سيبويه المصرى » ، كما ألف كتاب « العيون الدعج فى حلى دولة بنى طغج » أو « سيرة الاخشيد » ، التى نقلها ابن سعيد (+ ٦٧٣ هـ) فى كتابه « المغرب فى حلي المغرب » .

وقد عاصر ابن زولاق الاخشيديين والفاطميين ، وامتدت حياته فى الدولة الفاطمية إلى سنة ٣٨٦ هـ .

وكان سيبويه المصرى أديبا وشاعرا وواعظا ، وقد أتقن النحو حتى لقب بسيبويه [١] ، لقب إمام الصناعة فى المشرق . وقد ترجم له الحسن بن زولاق (+ ٣٨٦ هـ) فى كتابه المسمى « أخبار سيبويه المصرى » (طبعة القاهرة سنة ١٩٣٣ م) ، واستقصى فيه نوادر سيبويه وفكاهاته التى شاعت بين المصريين فى زمانه ويظهر أن شهرة سيبويه المصري قد ذاعت فى مصر وانتشرت ، ولكن أحدا لم يعن بتقييد أخباره ، حتى جاء ابن زولاق ، فألف كتابه هذا الذى يقول فيه : « لو كان بالعراق لجمع كلامه ونقلت ألفاظه ، ولو عرف المصريون قدره لجمعوا عنه أكثر مما حفظوه . وسئلت أن أجمع من كلامه ما أقدر عليه مما حفظته عنه ، وما بلغنى عنه ، فعملت كتابى هذا بصفته وما كان لحسنه » [٢] . وكان سيبويه المصرى « طرفة مصر فى عصره ، علما وأدبا ، وفكاهة وجنونا ، كان يقوم فيهم مقام العالم والواعظ والأديب ، ومقام الجريدة السيارة الناقلة اللاذعة » [٣] .

(١) ومعناه بالفارسية رائحة التفاح .

(٢) كتاب أخبار سيبويه المصرى لابن زولاق ، ص ١٧

(٣) أنظر مقال الأستاذ أحمد أمين بك فى مجلة الرسالة ، سنة ١٩٣٣

وله مع كافور نوادر مستملحة ، وفي ذلك يقول ابن زولاق [1] : « نزل كافور يوما لصلاة الجمعة في مواكبه ، فسمع صياحا عند مسجد الريح فقال أي شيء هذا ؟ فقالوا سيبويه ، فقال : استروه عني بالدرق ، وهو يصيح : أبا المسك ! مدح القفظ خزي في السعير ، لا أعتق الله منك قلامة ظفر ، ثم التفت إلى الناس فقال : حصلنا على خصي وصبي وامرأة ، يعني بالخصي كافورا ، وبالصبي على بن الأخشيد ، وبالمرأة أمه » .

ومات سيبويه المصري قبل دخول جوهر الصقلي ، قائد المعز لدين الله الفاطمي مصر بستة أشهر . فلما ذكرت أمامه أخباره ونوادره قال : « لو أدركته لأهديته إلى مولانا المعز صلوات الله عليه » [2] .

ولم يدون لنا المؤرخون كثيرا عن نظام الحكومة في عهد كافور ، ولو أن الاخشيد مؤسس الدولة الاخشيدية اهتم كابن طولون بالبناء ، وشيد قصرا جميلا في جزيرة الروضة ، يدعى « المختار » ، وقصرا آخر أطلق عليه بعد البستان الكافوري ، كان يقع غربي سوق النحاسين الآن ؛ غير أنه لم يبق لهذين القصرين من أثر . وقد اهتم أبو الحسن على المسعودي [3] ، الذي زار مصر في عهد الاخشيد [سنة ٣٣٠ هـ] ، بوصف الأهرام وغيرها من الآثار أكثر من اهتمامه بوصف المباني والبلاط وطبقات الشعب وحالة السكان ، إلا أنه — مع ذلك — لم يغفل الكلام على وصف نظام الري ، وجبر الخليج ، وقطع السدود ، وليلة الغطاس ، كما وصف ما قام به المصريون من أعمال البحث والتنقيب عن الآثار ، وكشفهم أقبية مملوءة بالهياكل والموميات ، وأثر ذلك في تنبيه الأذهان إلى أهمية البحث عن الآثار المصرية القديمة .

ولم تكن في عهد كافور سكة تحمل اسمه ، بل كانت العملة في عهده باسم الخليفة العباسي وحده . وقد بذل كافور جهده في تنمية الزراعة ، فكان

(١) كتاب أخبار سيبويه المصري ، ص ٣٢

(٢) نفس المصدر والصفحة ، ص ١٧

(٣) كتاب مروج الذهب — طبعة Barbier de Meynard ج ٢ ، ص ٣٦٤ ، ١٩٤٤

خراج مصر يربو على أربعة ملايين دينارا فى كل سنة . واتخذ كافور جعفر ابن الفرات وزيرا له ، كما اتخذ شمول الاخشيدي قائدا عاما للجيش . وكان كافور يجد لذة ومتعة فى الموسيقى ، كما كان يمتلك أموالا ضخمة ، أنفق منها بسعة على العلماء والأدباء والشعراء الذين كانوا يغمرونه بقريضهم . وقد مدحه أحد الشعراء ، فطرب كافور طربا شديدا ، ونفحه بألف دينار [1] .

٥— أخلاق كافور وصفاته :

ولكافور شخصية طريفة ، وما أكثر القصص التي تدور حول شخصيته .

من ذلك ما يروى من أنه مر بجماعة من السودان ، كانوا يضربون على الطبل المعروف عندهم بالدبدبة ، فطرب كافور ، وحرك أكتافه على نغمات الطبل ، على نحو ما يفعل السودانيون إذا ما أطربهم هذا النوع من الضرب . فلما أفاق لنفسه ، وعلم أنه فعل ذلك من غير قصد ، جعل يهز أكتافه فى أغلب الأحيان ، دفعا لما قد تجره هذه الحركة من نقد الناس وسخريتهم به ، حتى لا يعتقدوا أنه إنما فعل ذلك من أجل هذه الدبدبة .

وهذه الحكاية — إن صدقت — تدلنا على سرعة خاطره وقوة عارضته .

وكان كافور عالى الهمة ، عارفا بأقدار العلماء والوجوه والأشراف : روى أبو جعفر مسلم بن عبد الله بن طاهر الشريف العلوى ، أنه بينما كان كافور راكبا فى موكبه يوما إذ سقط سوطه ، فناوله الشريف إياه ، فقبل كافور يده وقال له : « نعيتَ إلى نفسى ، فما بعد أن ناولنى ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم سوطى غاية يتشرف لها » [2] .

وقد ذكر السيوطى فى رواية أخرى أن كافوراً رد على الشريف بقوله : « أيها الشريف ! أعوذ بالله من بلوغ الغاية ! ما ظننت أن الزمان يبلغنى

(١) Stanley Lane - Poole, History of Egypt in the Middle Ages pp 90-91.

(٢) السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ، ص ١١

حتى يفعل بى هذا ، وكاد يبكى فلما بلغ كافور داره أمر بالبغال والجنائب لترسل إلى الشريف ، فحملت من العطايا ما يربو ثمنها على خمسة عشر ألف دينار [1] .

ومن الحكايات التى أثرت عن كافور ، أن امرأة وقفت فى طريقه مرة ، وصاحت به : ارحمنى يرحمك الله ! فدفعها أحد رجاله دفعا عنيفا فسقطت ، فأخذ الغضب من كافور كل مأخذ ، وأمر بقطع يد الرجل ، فشفعت له حتى لا تكون شؤما عليه . فأعجب بها كافور ، وأمر أحد رجاله أن يسألها عن أصلها ونسبها ، فاذا بها علوية ، فشق ذلك عليه ، وعزا ما وقع إلى الشيطان ، واغفاله إياه عن هؤلاء الأشراف ، وأحسن إلى العلوية ، وأدرّ الهبات والأرزاق عليها ، وعلى سائر نساء الأشراف .

***

توفى كافور بمصر فى شهر جمادى الأولى سنة ٣٥٧ هـ ، وعاش بضعا وستين سنة . وكانت إمارته على مصر ثلاثا وعشرين سنة ، استقل منها بالملك سنتين وأربعة شهور ، خطب له فيها على منابر مصر والشام والحجاز والثغور ، مثل طرسوس والمصيصة وغيرها ، وحمل تابوته إلى القدس فدفن به وكتب على قبره :

مابال قبرك يا كافورُ منفرداً	بالصَّحْصَح المَرْتِ بعد العسكر اللجب
يدوس قبرك آحادُ الرجال وقد	كانَتْ أسودُ الشَّرى تخشاكَ فى الكتب

حسن ابراهيم حسن

(1) أنظر كتاب المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد ، ص ٤٧
وقد وردت هذه الرواية بصورة أخرى فى كتاب النجوم الزاهرة لأبى المحاسن ج ٤ ، ص ٣ — ٤

رسالة الملامتية

لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي

قام بنشرها لأول مرة مع تصحيح النص وتحقيقه والتعليق عليه

أبو العلا عفيفي

مقدمة الناشر :

١ — ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بمدينة نيسابور بخراسان فرقة من فرق الصوفية أطلق عليها اسم الملامتية أو الملامية ، أسسها رجال من أصدق رجال الطريق في ذلك القرن الذي امتاز في تاريخ التصوف الاسلامي بالورع والتقوى الحقيقيين ، كما امتاز بقوة العاطفة الدينية وجهاد النفس العنيف ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها وما يحتمل أن يفرط منها . وليس مسلك الملامتية إلا صورة من صور الزهد الغالبة في ذلك العهد ، لها خصائصها ومميزاتها الاقليمية — إن صح هذا التعبير . أقول من صور الزهد : ولا أقول من صور التصوف ، لأن مسلك الملامتية مسلك عملي من أوله إلى آخره ، ومجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها مجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ، ومحو علائم الغرور الانساني ، وإطفاء جذوة الرياء في القلب ، أكثر من تأديتهما إلى أحوال الجذب والمحو والفناء والاتصال والسكر والجمع ، وماشا كل ذلك من الأحوال التي تكلم فيها غيرهم من الصوفية ورسموا الطريق لتحقيقها . بل إن كانت مزة يمتاز بها مذهب الملامتية حتما ، فهي محاربتهم في تعاليمهم لكل مظاهر التصوف السابقة ، ومحاولتهم الرجوع بالزهد الاسلامي إلى سيرته الأولى البسيطة .

٢ — وليس للملامتية كتب مؤلفة كما يقول السلمى صاحب الرسالة التى نحن بصدد نشرها ؛ فانه لم يؤثر عن أحد من أشياخهم أنه كتب فى طريقتهم كتابا ، أو على الأقل لم يصل إلينا علم يمثل هذه الكتب على افتراض وجودها . وأكبر الظن أنه لم تكن لهم طريقة منظمة وقواعد ثابتة مقررة وأتباع ينتمون إلى المشايخ انتماء أهل الطرق المتأخرين ، ولكن كانت لهم صفات وآداب تكفى فى التمييز بينهم وبين طوائف الصوفية الأخرى ممن عاصروهم أو عاشوا بعدهم . وكان لشيوخهم أتباع غير قليلين فى البيئة التى نشأ فيها مذهبهم : أعنى خراسان ، ونيسابور منها خاصة ، وإنما الذى أثر عن الملامتية أقوال لها طابع خاص : نجد بعضها في رسالة السلمى هذه ، وبعضها فى تراجم رجال الملامتية فى كتب طبقات المشايخ ، وفى معرض التمثيل ، والاستشهاد فى مصادر التصوف الأخرى ككتاب اللمع للسراج والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى والرسالة للقشيرى وقوت القلوب لأبى طالب المكى وعوارف المعارف للسهروردي وكشف المحجوب للهجويرى والفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربى ، وخصوصا فى هذا الأخير الذى خص مؤلفه الملامتية بكثير من العناية ورفعهم إلي مقام فى الولاية لا يدانيهم فيه أحد . أما الاشارة إلي شيوخ الملامتية وأقوالهم وآدابهم فى الكتب التى ألفت قبل السلمى فقليلة مقتضبة ، وفى أغلب الأحيان عرضية . والأمر على خلاف ذلك فى كتب التصوف التى ظهرت بعد عصر السلمى وبعد كتابته لرسالته فى هذه الطائفة وأصول مذهبها ، أمثال كشف المحجوب وعوارف المعارف والفتوحات ، فان فى هذه الكتب عبارات وافية ضافية فى شرح معنى « الملام » « والملامتية » ، وإشارات عديدة إلى أقوال حمدون القصار وأبى حفص الحداد وأبى عثمان الحيرى وغيرهم من رجال هذه الطائفة الأولين ، كما أن فيها دفاعا حارا أحيانا عن أساليب الملامتية وآدابهم فى الطريق الصوفى ، ومقارنة بينهم وبين الصوفية وما الى ذلك . وليس لهذه الظاهرة تعليل عندى إلا أن الكتاب الذين كتبوا فى الملامتية بعد ظهور رسالة السلمى قد اقتبسوا مما كتبه فى هذا الموضوع وأفاضوا فى شرح ما أجمل فى كلامه عن أصول

تعاليم هذه الفرقة ، فكانوا فى ذلك عيالا على السلمى ورسالته التى لا مناص من اعتبارها المرجع الأول والمصدر الأساسى فى دراسة الملامتية . وليس الدليل على صحة ما ذهبت اليه بعزيز ، فان الشواهد التى تدل على اعتماد أولئك الكتاب على رسالة السلمى وأخذهم عنه كثيرة وقوية ، كما سيتبين للقارىء عندما نعرض للكلام عن مذهب الملامتية فى الجزء الثانى من هذا البحث الذى أرجو أن أنشره فى عدد آخر من هذه المجلة .

٣ — وإذا كان للملامتية من حيث هم فرقة من فرق التصوف بمعناه العام منزلة لا تجحد فى تاريخ الفرق الإسلامية ، وإذا كان لتعاليمهم وآدابهم أثر ظاهر فى تطور الحياة الروحية فى بعض نواحى العالم الإسلامى على الأقل ، وهو أثر تجاوز موطن الملامتية الأصلى فى خراسان إلى غيره من بلاد المسلمين ، وظل يلعب دورا هاما فى بعض الأقطار الإسلامية الشرقية — لا سيما تركيا — إلى عهد قريب . إذا كان كل ذلك أمكن أن يدرك القارىء القيمة العلمية والتاريخية لهذه الورقات التى ننشرها اليوم للسلمى فى فرقة الملامتية وأصول مذهبهم .

٤ — وبالنظر الدقيق فى الأقوال المأثورة عن رجالهم ، مما رواه السلمى فى رسالته ، وما نجده فى تراجم مشايخ خراسان ، نستطيع أن نؤلف صورة عامة — قد يعوزها الكثير من التفاصيل — عن طريقة الملامتية وتعاليمهم . ولم يعمل السلمى أكثر من أنه جمع ما وصل إليه من أقوال هؤلاء المشايخ ، وما عرفه من تقاليدهم وعقائدهم وأحوالهم التى تميزوا بها من غيرهم ، ووضع كل ذلك فى صورة « أصول » توضح الأسس التى قامت عليها طريقتهم ، تاركا أقوالا أخرى كثيرة لهم يتفقون فى جوهرها مع غيرهم من رجال التصوف ، معززاً هذه الأصول بشواهد من القرآن أو الحديث أو أقوال بعض الصحابة وقدماء المشايخ . كما أنه لم يذكر — على حد قوله — إلا أطرافاً من هذه الأقوال « يستدل بها على ما وراءها » ، تاركا للقارىء البحث عما هنالك من المعانى المستترة وراء تلك الأقوال ، والبحث عن أقوال أخرى للملامتية لم يصل إليها علمه ، أو علمها ولم يشأ أن يذكرها ، وكأن

السلمى يشير بذلك إلى أنه يخاطب برسالته عامة النـاس الذين يقنعون من الأقوال بظواهرها ، تاركا فهم دقائق المذهب الملامتى وتعرف الروح الحقيقية فيه إلى خواص القراء الذين لهم ذوق فى إدراك معانى القوم ونكاتهم . وقد كان له فضل السبق فى هذا الميدان — كما قلنا — لأنه أتيح له من الفرص ما لم يتح لغيره من مؤرخى التصوف : فقد كان — الى جانب علمه الواسع بتاريخ الصوفية ومذاهبهم — حفيداً لشيخ من أكبر مشايخ الملامتية هو أبو عمرو إسماعيل بن نجيد السلمى ، آخر من مات من أصحاب أبى عثمان الحيرى النيسابورى ، وقد لزم السلمى جده وهو فى صباه ، وعرف منه أسرار الملامتية ، وإن كان معروفا أنه لم يكن فى وقت من الأوقات ملامتياً .

على أن السلمى لم يصور مذهب الملامتية بالصورة التى يرتضيها الباحث المتعطش لمعرفة هذا المذهب ، وإن نجح — الى حد ما — فى تأليف طائفة من الأصول تبلغ نيفاً وأربعين أصلا تكفى فى تمييز أهل الملامة من غيرهم من رجال التصوف المعاصرين لهم ، كما تضع حداً فاصلا بين تعاليم الملامتية الأولين ومذهب الملامتية المتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى أحط درجات الفساد والتدهور . وهذا المذهب الأخير — لسوء الحظ — هو الذى يفهمه الناس عادة من اسم الملامتية ، وهو مقرون بمعنى العبث بأمور الدين والتراخى فى العبادات ، والمباهاة بالفجور والمعاصى ، كما يقرن اسم الكلبيين من اليونان بما كان عليه متأخروهم من انحطاط فى الأخلاق وانغماس فى جميع ألوان الرذيلة ، وينسى ما كان عليه سلفهم من نبل المبادىء وبعد النظر الفلسفى .

وهنالك مسألة أخرى وهى : هل الصورة التى وضعها السلمى فى رسالته — على نقصها — صورة حقيقية تعبر تعبيراً صادقا عن طائفة الملامتية وآدابهم وتعاليمهم ؟ أم هى من نسيج خيال المؤلف ومن وضعه ، وليس لها أساس تاريخى تستند إليه ؟ الحق أن جوابا قاطعاً عن هذا السؤال متعذر — إن لم يكن مستحيلا — فى وقتنا الحاضر الذى يجب أن نعترف فيه بجهلنا

بكثير من حقائق التصوف وتاريخه . فمن المستحيل أن نقطع بأن الأقوال التى رواها السلمى لشيوخ الملامتية كانت حقاً من ألفاظ أولئك المشايخ ، لأن كثيراً منها لا وجود له فى غير كتبه التى منها رسالته هذه ، أو لا وجود لها إلا فى الأقوال التى رواها عنه باسناداته بعض تلاميذه كالقشيرى وأبى نعيم . على أننا إذا افترضنا أن بعض هذه الأقوال ليس بالفعل من العبارات التى فاه بها شيوخ الملامتية — بالرغم من نظام الرواية الدقيق الذى يتبعه المؤلف وما يذكره من الأسانيد — فان هذا لايقدح فى أن المعانى التى تعبر عنها هذه الأقوال ، والتعاليم التى تشير إليها هى فى صميم مذهبهم . ولكن عدم توافر المراجع الأخرى التى قد نستطيع بوساطتها تحقيق رواياته يفسح المجال للتهم التى وجهها إليه من يرميه بأنه مؤرخ غير ثقة من شأنه أن يضع للصوفية الأقوال والأحاديث ، وهذه مسألة سنعرض لها عند ترجمته .

٥ — هذا وقد سبقنى إلى البحث فى رسالة السلمى الأستاذ ريشارد فون هارتمان فى مقال له في مجلة (Der Jslam) بعددها الصادر فى أبريل سنة ١٩١٨ ، جعل غايته منه كما يقول : « دراسة الرسالة نفسها لا الملامتية ولا مذهبهم » . أما دراسته للرسالة فلم تتعد تلخيصها وترجمة أهم أجزائها إلى اللغة الألمانية ، ومقارنة رواياتها وأسانيدها بعضها ببعض ، واستخلاص بعض أسماء الرواة الذين رووا لفلان أو عن فلان ، وذكر ترجمات قصيرة لبعض رجال الملامتية اعتمد فيها الكاتب فى أغلب الأحيان على رسالة القشيرى وحدها ، أو عليها وعلى طبقات الصوفية للشعرانى . وقد ذكر فون هارتمان كلمة موجزة عن منزلة مذهب الملامتية من تاريخ الأديان ، كما عرض لتفنيد رأى الأستاذ جولد زيهر فى أن مذهبهم متصل بمذهب الكلبيين اليونان . ولمقال فون هارتمان قيمته من حيث تحقيق الغرض الذى توخاه منه ، ولكنه ليس أكثر من محاولة أولية محدودة درس فيها بعض نواحى رسالة السلمى دراسة سطحية على ضوء المراجع القليلة التى رجع إليها ، تاركا الجزء الأكبر من الموضوع من غير أن يمسه : أعنى مذهب الملامتية كما هو وارد فى الرسالة وفى غيرها من كتب التصوف الأخرى ، وتاريخ هذه

الفرقة ونشأتها ، والفرق بين تعاليمها وتعاليم الصوفية . وهذه هى المسائل التى جعلتها موضوع بحث الجزء الثانى من هذه المقالة .

أما هذا الجزء فسأكتفي فيه — إلى جانب هذه المقدمة — بنشر رسالة السلمى لأول مرة محققة مستخلصة من نسختين مخطوطتين وصلتا إلى ، ممهداً بترجمة مفصلة عن حياة المؤلف ، ومعلقا بترجمات قصيرة لأشهر المشايخ الذين ورد ذكرهم فيها .

مخطوطات الرسالة :

٦ — توجد رسالة الملامتية لأبى عبد الرحمن السلمى على ما أعلم من فهارس الكتب التى بين يدى فى أربعة مخطوطات وهى :

(ا) مخطوط برلين [الذى رمزت إليه فى هذا المقال بحرف ب] وعنوانه « رسالة الملامتية » رقم Ber. ٣٣٨٨ ، فى مجموعة اشبرنجر المحفوظة بالمكتبة هنالك . ولم أطلع إلا على الصورة الشمسية المأخودة منه المحفوظة بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت رقم ٢٦٠٣٦ ، وهذا المخطوط فى إحدى عشرة ورقة : من ٤٧ ب إلى ٥٨ ا ، وهو بعينه الذى اطلع عليه الأستاذ فون هارتمان ، وقال فيه : « إننى عثرت عليه فى مجموعة اشبرنجر فى جملة رسائل فى التصوف للقشيرى وابن عربى والسهروردى والسلمى ، وتمكنت من الاطلاع على هذه المجموعة فى مكتبة جامعة كيل لما تفضلت مكتبة برلين الملكية بارسالها هناك » . وليس بهذا المخطوط تاريخ يدل على زمن نسخه ولا ذكر لاسم ناسخ ، ولكن يحتمل أنه كتب حوالى القرن العاشر الهجرى . وعلى هذه النسخة عولت فى نشر الرسالة لما فيها من المزايا التى سأذكرها بعد .

(ب) مخطوط القاهرة [الذى رمزت له بحرف ق] المحفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٧٨ مجاميع تصوف ، أو فهرس الدار ج ٧ ص ٢٢٨ تحت عنوان كتاب « أصول الملامتية وغلطات الصوفية » . ويقع فى اثنتى عشرة ورقة ووجه من ورقة . أى من ٦٢ ا إلى ٧٣ ب . والحق أنه يحتوى

على رسالتين مختلفتين مستقلتين للسلمى : أولاها رسالة الملامتية هذه، والأخرى « غلطات الصوفية » التى لا صلة لها بموضوع الأولى . وليس بهذا المخطوط أيضا تاريخ ولا اسم ناسخ ، ولكن يظهر أنه كتب فى عصر متأخر عن عصر المخطوط الأول .

(ج) مخطوط بمجموعة تيمور باشا المحفوظة بدار الكتب المصرية ، نسخه محمود حمدى سنة ١٣٣٣ ، وبمقارنته بنسخة الدار وجدته منقولا عنها بصوابها وخطئها .

(د) مخطوط بالمتحف البريطانى تحت عنوان رسالة الملامتية رقم Or. ٧٥٥٥، ولم أتمكن من مراجعة هذا المخطوط أو معرفة قيمته بعد .

وبمقارنة النسختين ب و ق وجدت أولاهما أفضلهما ، فاعتمدت عليها فى إخراج الرسالة وأثبت فى الهوامش أهم الفوارق بينهما ، وهى لسوء الحظ كثيرة ومتنوعة . أما مخطوط تيمور باشا فقد أغفلته إغفالا تاما للسبب الذي ذكرته .

والمطلع على مخطوط القاهرة يجده مملوءا بأنواع شتى من الأغلاط الإملائية واللغوية ، بل والتحريف فى الآيات القرآنية والأحاديث — وإن كان على وجه العموم أفضل في أسماء الرجال من مخطوط برلين . وفى مخطوط القاهرة علاوة على ما تقدم كثير من الإطناب الذى لا عهد لنا به في أسلوب السلمي — على الأقل فيما نعرف له من المؤلفات كطبقات الصوفية . وكتاريخ الصوفية وتفسير القرآن اللذين نشر بعض أجزائهما الأستاذ ل . ماسنيون . على أن هذا المخطوط على الرغم من كثرة أخطائه وتحريفه ونقصه كانت له قيمته فى تصحيح بعض العبارات التى وردت فى (ب) واستحال فهمها ، أو كانت أبعد عن مراد المؤلف أو أقل دقة من الناحية اللغوية من نظيرتها الواردة فى (ق) . والمادة فى النسختين واحدة تقريباً ، إلا إذا استثنينا بعض الزيادات الطفيفة فى إحداها أو النقص فى الأخرى . ولكن ترتيبهما مختلف فى كثير مما ورد فيهما من الموضوعات ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الجزء الأعظم من الرسالة

روايات وأسانيد تنتهى بأقوال رجال الملامتية أو غيرهم، ومن طبيعة هذه الأقوال أنها يمكن وضعها فى أى ترتيب كان من غير إخلال بالمعنى العام .

على أننى لم أنص على جميع الفوارق بين النسختين فاذا اتحد المعنيان واختلفت العبارات اختلافا بسيطا أغفلت الإشارة إلى ذلك ، وإذا زيد بعض الألفاظ أو أسقط فى إحدى النسختين من غير إخلال بالمعنى سكت عن ذلك أيضا . وكذلك لم أشر إلى اختلافهما فى ذكر أو عدم ذكر « تعالى » بعد لفظ الجلالة « وصلى الله عليه وسلم » بعد اسم النبى « ورضى الله عنه » بعد اسم الولى ، أو إذا ذكرت إحداهما آية قرآنية بتمامها واقتصرت الأخرى على ذكر جزء منها .

مؤلف الرسالة :

٧ — هو الزاهد أبو عبد الرحمن محمد الحسين بن محمد بن موسى النيسابورى الصوفى الأزدى السلمى: الأزدى من جهة أبيه، والسلمى نسبة إلى جده لأمه[١] .

وفى نسبة السلمى إلى جده لأمه شىء من الغرابة ، لأنه ليس من مألوف عادة العرب نسبة الرجل منهم إلى قبيلة أمه . ولكن ربما ارتفع ذلك العجب إذا أدركنا أن أهل السلمى من جهة أبيه لم يكن لهم من عريض الجاه ونابه الذكر ما كان لأهله من جهة أمه . فقد كان أبو عمرو بن نجيد السلمى الذى نسب إليه أبو عبد الرحمن من كبار رجال الصوفية فى عصره ، واسع الثراء عريض الجاه . يحكى لنا السبكي فى طبقات الشافعية[٢] : « أنه ورث من آبائه أموالا جزيلة فأنفقها على العلماء ومشايخ الزهد ... ... وأنه صحب وهو فتى أبا عثمان الحيرى[٣] شيخ الملامتية بنيسابور فى وقته وأخذ عنه طريقته ، وكان مقربا عند الشيخ حتى قال فيه مرة : « أبو عمرو خلفى من بعدى » ،

(١) وهو الصوفى الكبير أبو عمرو إسماعيل بن نجيد (بالنون) بن احمد بن يوسف السلمى مات سنة ٣٦٦ هـ ، وستأتى الاشارة إليه فى الرسالة . راجع القشيرى ، ص ٢٨؛ وتذكرة الحفاظ للذهبى ، ج ٣ ، ص ٢٠٨

(٢) السبكى : طبقات الشافعية ، ج ٢ ، ص ١٨٩

(٣) المعروف بالواعظ ، توفى سنة ٢٩٨ هـ ، وستأتى ترجمته .

ومرة أخرى « يلومني الناس في هذا الفتى ، وأنا لا أعرف على طريقته سواه »[1] . ومما يستدل به على ثراء أبي عمرو وبذله المال عن سعة في وجوه الخير أن أبا عثمان الحيرى طلب شيئا من المال لبعض الثغور فتأخر عنه فضاق صدره وبكى على رءوس الناس ، فأتاه أبو عمرو بن نجيد بعد العتمة بكيس فيه ألفا درهم ، ففرح أبو عثمان ودعا له . ولما جلس في مجلسه قال : يأيها الناس إن أبا عمرو قد ناب عن الجماعة في ذلك الأمر ، وحمل كذا وكذا فجزاه الله عني خيراً . فقام أبو عمرو وقال : إنما حملت ذلك من مال أمي وهي غير راضية فينبغي أن ترده على لأرده عليها . فأمر أبو عثمان بذلك الكيس فأخرج إليه وتفرق الناس . فلما جاء الليل جاء إلى أبي عثمان وقال : « يمكن أن تجعل هذا في مثل ذلك الوجه من حيث لا يعلم به غيرنا » . فبكى أبو عثمان ، وكان يقول إنني أخشى من همة أبي عمرو[2] » .

وفي أبي عبد الرحمن السلمي نفسه يقول السبكي[3] . « قال شيخنا أبو عبد الله الذهبي كان [أي السلمي] وافر الجلالة له أملاك ورثها عن أمه وورثتها هي عن أبيها » .

على أن أبا عمرو بن نجيد لم يكن الوحيد من أجداد أبي عبد الرحمن لأمه ممن اختصوا بالزهد والعلم ونباهة القدر ، فقد كان له جد آخر من جلة العلماء المحدثين بنيسابور هو احمد بن يوسف بن خالد النيسابوري . أما أبوه الحسين بن محمد بن موسى فلا نعرف عنه شيئا سوى أنه كان من رجال الصوفية أيضا ، وأنه عنه وعن جده أبي عمرو بن نجيد ورث أبو عبد الرحمن التصوف ، وكان لهما في نشأته الأولى في طريق القوم أثر كبير .

ويدل نسب السلمي على أنه انحدر من أصل عربي خالص من جهة أبيه وأمه على السواء ، فنسبه من جهة أمه [أي السلمي] يصله بالقبيلة العربية

(١) طبقات السبكي ، ج ٢ ، ص ١٩٠

(٢) السبكي ، ج ٢ ، ص ١٩٠ : قارن السمعاني ٣٠٣ ا فانه يذكر الحكاية ، ولكنه يذكر ألفاً بدلا من ألفين . وللقصة دلالة أخرى من حيث إشارتها إلى أصل من أهم أصول الملامتية وهو إخفاء الاعمال وعدم التعرض لمدح الناس وثنائهم ، لكي يشهدوا الله وحده على أفعالهم .

(٣) طبقات الشافعية ، ج ٣ ، ص ٦٢ .

المعروفة باسم سليم بن منصور بن عكرمة بن حفصة بن قيس غيلان بن مضر [1] . ونسبه من جهة أبيه [الأزدى] يدل على أنه من سلالة قبيلة عربية أخرى يحتمل أن تكون قبيلة أزد بن الغوث المشهورة . فهو بكل ذلك يختلف عن جمهور مؤلفى التصوف ومترجمى رجاله ممن عاشوا قبله أو بعده وكانوا من أصل غير عربى .

٨ — ولد أبو عبد الرحمن فى رمضان سنة ٣٣٠ هـ فى بيت علم وزهد كما قلنا ؛ وفى هذا البيت نشأ ، وعن أهله أخذ علوم التصوف والحديث . فقد أدرك جده أبا عمرو ، وروى عنه ، وكان من المعجبين والمقتدين به .

ولا نعرف شيئا عن حياته الأولى سوى أنه عكف منذ حداثة سنه على القراءة والدرس وجمع الكتب حتى أصبح لديه منها مكتبة عظيمة ، وأنه سمع لعدد كبير من شيوخ عصره ، منهم أبو العباس الأصم ، وأحمد بن على ابن حسنويه المقرى ، وأحمد بن محمد عبدوس ، ومحمد بن أحمد بن سعيد الرازى ، وغيرهم [2] .

وأكثر ما عرف به السلمى مؤلفاته فى التصوف ، فقد وصفه الحافظ بن عبد الغفار فقال : « شيخ الصوفية فى وقته ، الموفق فى جميع علوم الحقائق ومعرفة طريق التصوف ، وصاحب التصانيف المشهورة العجيبة فى علم القوم [3] » . وفيه أيضا يقول الهجويرى صاحب كشف المحجوب [4] إنه كان من أوائل من كتب فى طبقات المشايخ وسيرهم وروى أقوالهم وبحث طرقهم وسلوكهم وآدابهم ومعاملاتهم وصحبتهم ، وألف فى أصول بعض فرقهم [5] ، ودافع عن تعاليمهم وتقاليدهم بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، كما فعل فى كتابه « السماع » . ولكن السلمى كتب أيضا فى التفسير والحديث : فقد حدث — على حد قول السبكى — أكثر من أربعين سنة إملاء وقراءة .

(١) الانساب للسمعانى ، ٣٠٣ ا .
(٢) طبقات السبكى ، ج ٣ ، ص ٦٠
(٣) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٦٠ — ٦١
(٤) كشف المحجوب ترجمة الاستاذ نيكولسون ، ص ٤٠١
(٥) يظهر أن الاشارة هنا إلى أصول الملامتية الواردة فى هذه الرسالة .

٩ — ويظهر أن التأليف فى التصوف كان شغله الشاغل وهمه الأول ، وأنه لم يعن بالتفسير والحديث إلا بمقدار ما يستعين بهما على خدمة التصوف. فقد كتب تفسيراً للقرآن بلسان صوفى يعرف بتفسير أهل الحق وبحقائق التفسير [١] ، واتهم بوضع الأحاديث للصوفية ، اتهمه بذلك محمد بن يوسف النيسابورى القطان فقال : « السلمى غير ثقة [أى فى الحديث] ، وكان يضع للصوفية [٢] ، وإن كانت هذه تهمة حاول ردها عنه كل من السبكى والخطيب. والظاهر أن حرصه الشديد على تأييد تعاليم الصوفية بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة دفع به إلى تلمس الأحاديث التى يمكنه أن يستعين بها على تحقيق مآربه مهما كان مصدرها ، ولا أستبعد أنه وضع الكثير منها : فقد جعل من كل صوفي ترجم له فى طبقاته محدثاً يروى من الأحاديث ما يتمشى عادة مع نزعته الصوفية : وكل هذه الأحاديث فى الدنيا ومحاسبة النفس على حلالها وحرامها وأنها سجن المؤمن وجنة الكافر ، وفى الرزق وحمد الناس عليه دون الله ، وفى الرضا والسخط ، ونحو ذلك ، مما هو أدخل فى صميم التصوف ، وتروى هذه الأحاديث على لسان شقيق البلخى والحارث المحاسبى وذى النون المصرى وأبى يزيد البسطامى ونحوهم ، ممن عرف عنهم أنهم من رواة الحديث أو من غير رواته . أما تأييده قواعد التصوف بالحديث فظاهر فى طبقاته هذه وفى رسالته فى الملامتية ، فإنه يعقد صلة بين كل أصل من أصولهم وحديث من الأحاديث وآية من الآيات القرآنية ، وهو منهج يكاد ينفرد به السلمى فى تاريخه للتصوف ورجاله ، ومن أجله اتهم بالضعف والوضع للصوفية وعدم الأمانة فى النقل. على أننى لا أستبعد وضعه بعض الأحاديث فحسب ، بل وكثيراً من عبارات الصوفية على ألسنة القوم بما يتناسب مع مشاربهم ونزعاتهم ، فإن اللفظ

(١) قال فيه الذهبى : « وليته لم يصنفه فإنه تحريف وقرمطة ، دونك الكتاب فسترى العجب » ، هذا مع أن الذهبى يصف السلمى بأنه « وافر الجلالة » . ولذلك يدافع السبكى عنه فيقول « لا ينبغى أن يوصف بالجلالة من يدعى فيه التحريف والقرمطة . وكتاب حقائق التفسير المشار إليه قد كثر فيه الكلام من قبل أنه اقتصر فيه على ذكر تأويلات ومحال للصوفية ينبو عنها ظاهر اللفظ » . طبقات السبكى ، ج ٣ ، ص ٦٢

(٢) راجع تلبيس إبليس لابن الجوزى ، ص ١٦٤

فى معظم المناسبات له، والمعنى والنزعة لهم. على أن هذا ليس بقادح فى تآليف السلمى ولا فى قيمتها ومنزلتها العالية فى تاريخ التصوف، فأن السلمى سيظل بالرغم من كل هذا أستاذ مؤرخى هذا العلم غير منازع. ويكفى أن يشهد له ويدافع عنه رجال لهم خطرهم فى تاريخ التصوف، أمثال أبى القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى وأبى نعيم الأصفهانى وغيرها، ممن نقلوا عنه وأخذوا بمنهجه، واعتبروه حجة فى التصوف ومرجعا ثبتاً [1]، فلا تكاد تخلو صفحة من صفحات رسالة القشيرى من رواية عن السلمى — لا سيما فى ترجمات المشايخ —، وكثيرا ما يلجأ إلى الرواية عنه أبو نعيم فى حليته، والخطيب البغدادى فى تاريخه، مع ما عرف عن هذا الأخير من عدم تحيزه إلى الصوفية. أما أبو نعيم فيعترف بفضل السلمى عليه حيث يقول «قد أتينا على من ذكرهم الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى ونسبهم إلى توطين الصفة [2] ونزولها، وهو أحد من لقيناه وممن له العناية التامة بتوطئة مذهب المتصوفة وتهذيبه على ما بينه الأوائل من السلف، مقتد بسيمتهم، ملازم لطريقتهم، متبع لآثارهم، مفارق لما يؤثر عن المتخرمين المتهوسين من رجال هذه الطائفة، منكر عليهم، إذ حقيقة هذا المذهب عنده متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فيما بلغ وشرع، وأشار إليه وصدع، ثم القدوة المتحققين من علماء المتصوفة ورواة الآثار وحكام الفقهاء» [3].

١٠ — ومما عيب على أبى عبد الرحمن السلمى أيضاً تواجده فى السماع، وأنه كان يقوم فيه موافقة للفقراء. ولكن الدلائل تشهد بأنه لم يكن يفهم التواجد، بالمعنى الذى ينقص من قدر الصوفى المتواجد؛ ولا يفهمه على أنه وليد السماع وحده، بل على أنه نشوة روحية تعرض للرجل، عندما يتبين له

(١) راجع رسالة القشيرى، ص ٣٠ — ٣١

(٢) فى عرض كلامه عن «أهل الصفة»، فانه يعترف بأنه نقل تراجمهم عن السلمى وأبى سعيد الأعرابى. وقد عرف أن السلمى قد كتب كتاباً فى تاريخ هذه الطائفة وعدد من ترجم لهم أبو نعيم منهم ممن أخذ ترجماتهم عن السلمى وابن الأعرابى تسعون، أضاف إليهم المؤلف ثمانية أخرى لم يذكرهم السلمى وابن الاعرابى. راجع الحلية لابى نعيم، ج ١، ص ٣٤٧ — ٣٩٧؛ ج ٢، ص ٣ — ٣٤

(٣) الحلية، ج ٢، ص ٢٥

معنى من المعانى التى أشكلت عليه ، وأن السماع لا مدخل له فى إيجاد حركة المتواجد ، وإنما هى نشوة الظفر بالمطلوب ، وكشف غوامض الأسرار ، يؤيد ذلك حكايتان ذكرهما السبكى فى ترجمته للسلمى .

الأولى أنه جرى يوماً ذكر أبى عبد الرحمن السلمى بين أبى القاسم القشيري وأبى على الدقاق ، فقال القشيرى : « كنت بين يدى أبى على الدقاق فجرى حديث أبى عبد الرحمن السلمى وأنه يقوم فى السماع موافقة للفقراء ، فقال أبو على مثلُه فى حاله لعل السكون أولى به ، امض إليه فستجده قاعداً فى بيت كتبه ، وعلى وجه الكتب مجلدة صغيرة مربعة فيها أشعار الحسين ابن منصور فهاتها ولا تقل له شيئاً . قال فدخلت عليه ، فإذا هو فى بيت كتبه والمجلدة بحيث ذكر أبو على ، فلما قعدت أخذ فى الحديث وقال : « كان بعض الناس ينكر على واحد من العلماء حركته فى السماع ، فرؤى ذلك الإنسان يوما خالياً فى بيت وهو يدور كالمتواجد فسئل عن حاله ، فقال كانت مسألة مشكلة على فتبين لى معناها ، فلم أتمالك من السرور حتى قمت أدور . فقل له مثل هذا يكون حالهم » . وهذه الحكاية فوق دلالتها على قوة الفراسة عند كل من أبى على الدقاق والسلمى ، توضح لنا ما يفهمه هذا الأخير من معنى التواجد . وأن حركة التواجد لا يحدثها السماع ، وإنما تنكشف للصوفى أسرار ومعان تكون قد أشكلت عليه قبل السماع ، فهى مظهر الاغتباط الروحى بما يظفر به الصوفى ، لا دليل لذة حسية ناشئة من السماع .

والحكاية الثانية تدل على إنكار السلمى للسماع ، وهى أنه خرج يوما من نيسابور إلى مرو ليزور الأستاذ أبا سهل الصعلوكى ، وكان من عادته أن يعقد فى غدوات أيام الجمعة مجلس ورد القرآن ليختم فيه فلما حضر مجلس الصعلوكى وجده قد رفع مجلس القرآن وعقد لرجل مجلس القول ، فأحس بمرارة فى نفسه من ذلك . فلما سأله الصعلوكى « إيش يقول الناس فى ؟ قال : يقولون رفع مجلس القرآن ووضع مجلس القول » . فقال الصعلوكى

« من قال لأستاذه لِمَ لا يفلح أبداً[1] » ، والمراد بمجلس القول هنا مجلس السماع . فالسلمى فى هذه الناحية أقرب إلى مشرب السلف ومذهب الملامتية الذين ينكرون السماع ، ويعتبرون التواجد فيه ضرباً من ضروب الرياء .

تلاميذ السلمى

١١ — قصد كثير من العلماء أبا عبد الرحمن السلمى للصحبة والدرس والرواية عنه ، لمكانته فى التصوف وبعد صيته فى هذا الميدان ، وفى ميدان الحديث وغيره من علوم الدين . وقد ذكر كل من الذهبى فى طبقات الحفاظ وتذكرة الحفاظ ، والسبكى فى طبقات الشافعية ، عدداً غير قليل من العلماء الذين تتلمذوا له ونقلوا عنه ، وكان له على مؤلفاتهم فى التصوف وغيره فضل كبير . قال الذهبى[2] : « وحمل عنه (أى عن السلمى) القشيرى والبيهقى ، وأبو صالح المؤذن ، ومحمد بن يحيى المزكى ، وأبو عبد الله الثقفى ، وعلى بن أحمد الأخرم المؤذن ، ومحمد بن إسماعيل التفليسى ، وخلق سواهم » . وقال فى طبقات الحفاظ[3] : « سمع (أى السلمى) الأصم ، ومنه البيهقى والقشيرى » . وقال السبكى[4] . « روى عنه (أى السلمى) الحاكم أبو عبد الله ، وأبو القاسم القشيرى ، وأبو بكر البيهقى ، وأبو سعيد ابن مرامش ، وأبو بكر بن يحيى المزكى ، وأبو صالح المؤذن ، وأبو بكر ابن خلف ، وعلى بن أحمد المدينى المؤذن[5] ، والقاسم بن الفضل الثقفى وخلق سواهم » .

ويكفى السلمى فخراً أن يكون القشيرى صاحب الرسالة المشهورة فى التصوف أحد تلاميذه الذين عاشروه وأخذوا عنه مباشرة . ويجمع مترجمو القشيرى على أنه صحب السلمى وروى عنه إلى أن صار أستاذ خراسان . فيقول

(١) السبكى ، ج ٣ ، ص ٦١

(٢) تذكرة الحفاظ ، ج ٣ ، ص ٢٤٨

(٣) تذكرة الحفاظ : ج ٣ ، ص ٨ — ٩

(٤) طبقات الشافعية ، ج ٣ ، ص ٦٠

(٥) يظهر أنه على بن أحمد الاخرم المؤذن الذى ذكره الذهبى .

السبكي في طبقاته [1] إن القشيري سمع الحديث من طائفة من العلماء، منهم أبو عبد الرحمن، ويذكر في مكان آخر [2] أن القشيري بعد وفاة أبي علي الدقاق (صهره) عاشر أبا عبد الرحمن السلمي. والرسالة القشيرية ذاتها تفيض بروايات مؤلفها مباشرة عن السلمي مما لايدع مجالا للشك في فضل الأستاذ على تلميذه، ولسوء الحظ لم يخلف لنا القشيري ترجمة صوفية لأستاذه كنا نستكشف منها شيئاً عن حياته الروحية التي نجهل الكثير من نواحيها، بل هو يعتذر عن إغفاله ذلك في آخر الفصل الذي أفرده لترجمات المشايخ [3] حيث يقول: «فأما المشايخ الذين أدركناهم وعاصرناهم وإن لم يتفق لنا لقياهم، مثل الأستاذ الشهيد لسان وقته وأوحد عصره أبي علي الحسن بن علي الدقاق، والشيخ نسيج وحده في وقته أبي عبد الرحمن السلمي الخ، فلو اشتغلنا بذكرهم وتفصيل أحوالهم لخرجنا عن المقصود في الايجاز، وغير ملتبس من أحوالهم حسن سيرهم في معاملاتهم». وقد مات القشيري سنة ٤٦٥ هـ، أي بعد وفاة السلمي بثلاث وخمسين سنة.

أما أبو بكر البيهقي فهو أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى الحافظ النيسابوري الخسرجردي [4]، كان من فحول الحفاظ الذين أخذوا عن السلمي وتتلمذوا له، وكان محدثاً كبيراً ومؤلفا في مذهب الشافعي لاندّ له، شهد له إمام الحرمين شهادة لم يشهدها لشافعي غيره فقال: «ما من شافعي إلا وللشافعي في عنقه منة إلا البيهقي، فان له على الشافعي منة لتصانيفه في نصرة مذهبه [5]».

وليس للبيهقي أثر في التصوف وتاريخه مثل ما للقشيري، فان كان للسلمي

(١) راجع ترجمة القشيري المطولة فيه، ج ٣، ص ٢٤٢ — ٢٤٨

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٥

(٣) رسالة القشيري، ص ٣٠ — ٣١، وحاشية العروسي عليها، ج ٢، ص ١٨

(٤) خسرو جرد قرية من قرى بيهق بخراسان.

(٥) السبكي، ج ٣، ص ٣ — ٥، قارن هذا بما ورد في طبقات الحفاظ للذهبي ج ٣، ص ٣٢٨

فضل عليه فذاك فى علم الحديث الذى يعد البيهقى من فحول رجاله . وقدمات البيهقي سنة ٤٥٨ هـ ، أى بعد وفاة السلمى بست وأربعين سنة .

ويجب أن نعتبر أيضاً من تلاميذ السلمى الحافظ الكبير أبانعيم الأصفهانى صاحب الحلية ، وإن لم يذكر مترجموه أنه روى عن السلمى مباشرة ، ولكن أبا نعيم نفسه يعترف بفضل السلمى عليه وأخذه أخبار الصوفية عنه ، ويشهد فيه شهادة تبرئه من كثير مما ألصقه به بعض الناقمين عليه . يقول أبو نعيم [١] «وهو (أى السلمى) أحدمن لقيناه وممن له العناية بتوطئة مذهب المتصوفة وتهذيبه . . . وسأقتفى فى باقى الكتاب من ذكر التابعين حذوه ، إذ هو شرع فى تأليف طبقات النساك» . فأبو نعيم يعد نفسه صراحة من تلاميذ السلمى في مادته ومنهجه ، والناظر فى ترجمات المشايخ المشتركة بين حلية أبي نعيم وطبقات السلمى يدرك مدى انتفاع صاحب الحلية بمؤلف الطبقات في طريقته فى عرض تراجم الصوفية واقتباس الأقوال المأثورة عنهم ، وإن كان لأبى نعيم أسلوبه الخاص به ، وهو أسلوب يمتاز بالاطناب والمبالغة فى وصف عجائب الصوفية وكراماتهم .

على أن السلمى من ناحية أخرى قد روى عن أبي نعيم مع تقدمه فى السن عليه إلى حد أن السبكى يعد أبا نعيم من مشايخه [٢] ، إلا أنه مما لا شك فيه أن فضل السلمى على أبى نعيم يربو بكثير عن فضل أبى نعيم عليه . وقد مات أبو نعيم سنة ٤٣٠ هـ ، أى بعد وفاة السلمى بثمانى عشر سنة .

أما بقية تلاميذ السلمي الذين ذكرهم السبكى والذهبي ، فليس لهم كبير حظ من ناحية التصوف وتاريخه ، وإن كان لبعضهم مؤلفات فى علوم الحديث والتاريخ العام ، نخص بالذكر منهم أبا عبد [٣] الله الحاكم صاحب التصانيف فى علم الحديث وصاحب تاريخ نيسابور ، وأبا صالح المؤذن الذى كان من كبار الحفاظ وقد روى عن السلمى وأبى نعيم معا [٤] .

(١) الحلية : ج ٢ ص ٢٥

(٢) السبكى ، ج ٣ ص ٧ وما يليها .

(٣) توفى سنة ٤٠٥ هـ . راجع السبكى ، ج ٣ ، ص ٦٤ — ٧٢

(٤) السبكى ، ج ٣ ص ٨

تصانيفه :

١٢ — كان السلمى — كما أسلفنا — من أوائل مؤرخى التصوف ومصنفى الطبقات ، ولكنه لم يكن مؤرخا للتصوف ورجاله فحسب ، بل كتب أيضاً فى مسائل التصوف ذاتها عدداً غير قليل من الكتب ضاع للأسف بعضها ، وبقى بعضها مخطوطا لم ينشر بعد . وقد تناول وجوها كثيرة من التصوف فى كتبه ، ملخصاً قواعد الطريق الصوفى وآدابه أحيانا ، أو شارحا وناقداً من يرى أنه خرج على روح التصوف الحقيقية أحيانا أخرى . كما أنه انفرد بوضع كتب فى بعض فرق الصوفية ، كرسالته فى الملامتية وأصول تعاليمهم ، وهى الرسالة التى ننشرها هنا .

ويذكر الحافظ عبد الغافر فى كتبه أن السلمي قد ألف فى علوم التصوف « ما لم يسبق إلى ترتيبه حتى بلغ فهرس تصانيفه المائة وأكثر »[1] ، ولكنى لم أقف على أسماء أكثر من ستة عشر كتابا له ، ورد بعضها فى بروكلمان ولم يرد البعض الآخر . ولم تتح لى الفرصة بعد لدرسها كلها وتحليل مادتها ، وإن كنت اطلعت على ما نشره منها الأستاذ ماسينيون من النصوص المتصلة بالحلاج ، كما اطلعت على طبقات السلمى المخطوطة بمكتبة المتحف البريطانى وعلى رسالتيه فى الملامتية وغلطات الصوفية . ولهذا سأكتفى بمجرد سرد أسمائها والنص على أنها مخطوطة أو مطبوعة ، وأين توجد مخطوطاتها .

١ — كتاب طبقات الصوفية : مخطوط توجد منه نسخة بالمتحف البريطانى بلندرة رقم Add ١٨٥٢٠ ، وأخرى ببرلين رقم ٩٩٧٢ ، وثالثة بمكتبة عاشر افندى رقم ٦٧٧ ، ورابعة بمكتبة عمومى باسطنبول رقم ١٥٧ ، وتوجد بمكتبة الجامعة المصرية نسخة شمسية مأخوذة من نسخة المتحف البريطانى ، ويشتغل الأستاذ (J. Pederson) الآن بنشر هذا الكتاب .

(١) وردت هذه العبارة فى السبكى ، ج ٣ ، ص ٦١ ، نقلا عن كتاب « السياق » لعبد الغافر ويذكرها الذهبي فى تذكرة الحفاظ ، ج ٣ ، ص ٢٤٩ ، نقلا عن تاريخ نيسابور للمؤلف نفسه .

٢ — تاريخ الصوفية : مخطوط نشر منه الأستاذ ماسنيون بعض أجزائه في كتابه Quatre Textes inédits relatifs à Hallaj في باريس سنة ١٩١٤ من ص ١٧ — ٢٥

٣ — تفسير صوفي للقرآن يعرف بتفسير أهل الحق أو بحقائق التفسير : مخطوط بالمتحف البريطاني وبمكتبة الأزهر . وتوجد منه ثلاث نسخ خطية بمكتبة فاتح باسطنبول ، رقم ٢٦٠ و ٢٦١ و ٢٦٢ ، واثنتان بمكتبة كوبرولو رقم ٩١ و ٩٢ باسطنبول الخ . . وقد نشر منه الأستاذ ماسنيون ما يتصل بالحلاج في مجموعة النصوص الحلاجية في كتابه Essai Sur les Origines du lexiques technique de la mystique من ص ٢٣ — ٧٦

٤ — رسالة الملامتية : وتوجد مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ مجاميع تصوف تحت عنوان أصول الملامتية وغلطات الصوفية ؛ كما توجد منها نسخة أخرى خطية بمكتبة برلين رقم ٣٣٨٨ تحت عنوان رسالة الملامتية ، وبالجامعة المصرية صورة شمسية من هذه الأخيرة رقم ٢٦٠٣٦ ، وبالمتحف البريطاني مخطوط رقم Or. ٧٥٥٥ .

٥ — رسالة غلطات الصوفية : وهي جزء من مخطوط القاهرة الآنف الذكر رقم ١٧٨ مجاميع تصوف ، وإليها يشير ابن عربي في كلامه عن الجوع ورأى السلمي فيه ، حيث يقول في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الجوع : « إنه لبئس الضجيع ، إن هذا لسان العموم ، والرأى الذى عليه أئمة المشايخ أن الجوع لو كان أمراً يباع في السوق للزم الصوفية أن يشتروه ، ومن نظر إلى ما نظره النبي (ص) جعله من أغاليط أهل الطريق كأبي عبد الرحمن السلمي ، إذ عمل أوراقا فيما غلطت فيه الصوفية ، وهو مذهبنا »[1]

٦ — جوامع الصوفية : مخطوط بمكتبة جامع لالالى باسطنبول رقم ١٥١٦

---

(١) الفتوحات المكية لابن عربي ، ج ٢ ، ص ٨٧١

٧ — جوامع آداب الصوفية : مخطوط ببرلين رقم ٣٠٨١ ولعله الكتاب السابق .

٨ — منهج العارفين : مخطوط ببرلين رقم ٢٨٣١

٩ — عيوب النفس ومداواتها : مخطوط ببرلين رقم ٣١٣١ ، ومنه نسخة خطية أخرى بالخزانة التيمورية المحفوظة بدار الكتب المصرية رقم ٧٤ لم يذكرها بروكلمان .

١٠ — درجات المعاملات : مخطوط ببرلين رقم ٣٤٥٣

١١ — أدب الصحبة وحسن العشرة (١) .

١٢ — سلوك العارفين : مخطوط بالخزانة التيمورية : مجموعة رقم ٧٤ لم يذكره بروكلمان .

١٣ — كتاب السنن [لعله المعروف بسنن الصوفية] : ذكره ابن الجوزى فى كتاب تلبيس إبليس ، حيث قال : « وجاء أبو عبد الرحمن السلمى فصنف لهم كتاب السنن وجمع لهم حقائق التفسير (٢) » .

١٤ — تاريخ أهل الصفة : أشار اليه الهجويرى فى كشف المحجوب (٣) ، وهو الكتاب الذى نقل عنه أبو نعيم الأصفهانى معظم تراجم أهل الصفة ، كما سبقت الإشارة إليه .

١٥ — كتاب السماع : أشار إليه الهجويرى أيضاً (٤) .

١٦ — ذكر أسماء [مختصر الكتاب الأول الذى هو الطبقات] : مخطوط بمكتبة كوبرولو رقم ١٦٠٣

وقد توفى أبو عبد الرحمن السلمى سنة ٤١٢ هـ . (١٠٢١ م) .

---

(١) راجع بروكلمان فى الملحق .

(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزى ، ص ١٦٤ ، ويظهر أن كتاب السنن هذا أو سنن الصوفية هو بعينه كتاب جوامع آداب الصوفية .

(٣) ص ٨١ ترجمة الأستاذ نيكولسون .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٢ : يقول فيه الهجويرى « كتاب فى السماع ذكر فيه أحاديث فى إباحة السماع وأقوال الصحابة تدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب الاستماع إلى الصوت الحسن » .

[٤٧ ب] [١] الحمد لله الذى اختار من عباده [٢] عباداً جعلهم أئمة فى بلاده ، فزين بعبادته ظواهرهم ، ونور بواطنهم بمعرفته ومحبته ، ودلهم على معرفة أنفسهم ومكنهم من تذليلها ، وعرفهم مكرها ، وأعانهم على تصغيرها وتحقيرها . فهم العلماء بالله [٣] وأحكامه ، والقائمون بأمره والعارفون بانعامه ، والله يختص برحمته من يشاء . سألتنى وفقك الله أن أبين لك طريقا من طرق [٤] « أهل الملامة » [٥] . وأخلاقهم [٦] وأحوالهم . فاعلم رحمك الله أنه ليست للقوم كتب مصنفة ، ولا حكايات مؤلفة ، وإنما هى أخلاق وشمائل ورياضيات ، وأنا ذاكر من ذلك قدر وسعى وطاقتى أطرافا يستدل بها على ماوراءها من سيرهم [٧] وأحوالهم ، بعد أن أستعين بالله فى ذلك وأستوفقه وأستهديه ، وهو حسبى ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم [٨] .

اعلم وفقك الله الرشاد أن أرباب العلوم والأحوال على طبقات ثلاث : طبقة انتدبوا إلى علوم الأحكام والاشتغال على جمعها ومنعها ، وبذلها وعطائها [٩] ، ولا يخبرون عما عليه الخواص من أهل [١٠] المعاملات والمنازلات والمشاهدات ، وهم علماء الظاهر وأرباب الاختلافات والمسائل التى [١١] بها يحفظون أساس

(١) قبل الحمد لله تذكر ق البسملة والصلاة على النبى وآله وصحبه والتابعين .
(٢) ساقطة فى ق .
(٣) ق ساقطة .
(٤) لعلها طرفا بالفاء : ق « طريقا من » ساقطة .
(٥) ب الملامتية .
(٦) ق ساقطة .
(٧) ب سرم .
(٨) الحوقلة ساقطة فى ق .
(٩) ق الملامتية والاشتغال بمنافع العوام من حفظ المسائل وجمعها ودرسها ونشرها والمعاشرة مع عوام الخلق فى الدنيا على جمعها وبذلها وعطائها .
(١٠) ق : أحوال .
(١١) الذين.

الشريعة وأصول الدين ، وإليهم المرجع فى تصحيح المعاملات وتقييدها بالكتاب والسنن . فهم علماء الشرع وأئمة الدين ، ما لم يخلطوا عملهم [1] ويدنسوا بطمع أنفسهم بجمع شىء من حطام هذه الفانية [2] ، فحينئذ يسقط عنهم الاقتداء [3] ، فلا يكونون من أهله . والطبقة الثانية منهم الخواص الذين خصهم الله تعالى بمعرفته ، وقطعهم [4] عما فيه الخلق من جميع الأشغال والإرادات ، فشغلهم بالله وإرادتهم له . فلا حظ لهم فيما فيه الخلق من أسباب الدنيا ، ولا لهم همة فيما هم فيه من جميع جهاتها ، بل همتهم مجتمع الهمة له وعليه . فلا لهم مع الخلق قرار ، ولا لغيرهم إليه سبيل بحال . بل هم خواص [5] [٤٨ ا] الخواص الذين خصهم الله بأنواع الكرامات وقطع أسرارهم عن المكنونات ، فكانوا له وبه وإليه . وهذا بعد أن أحكموا [6] طريق المعاملات ، وحفظوا على أنفسهم ألسن المجاهدات [7] . فأسرارهم إلى الحق ناظرة ، وإلى الغيوب متطلعة [8] ، وجوارحهم بزينة العبادات مزينة ، لا يخالف ظاهرهم شيئا من سنن الشرع ، ولا يغيب باطنهم عن ملاحظة الغيب . وهم الذين قال فيهم النبى صلى الله عليه وسلم : «من جعل الهموم هما واحداً كفاه الله سائر همومه» ، فهؤلاء أهل المعرفة بالله عز وجل . والطبقة الثالثة ، وهم الذين لقبوا بالملامتية : وهم الذين زين الله تعالى بواطنهم بأنواع الكرامات من القربة والزلفة [9] والاتصال ، وتحققوا فى سر السر فى معانى الجمع [10] ، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال من الأحوال . فلما تحققوا فى [11]

(١) ق الأصل عليهم .
(٢) ق « مالم يخلطوا عملهم بطمع أو يدنسوا أنفسهم بشىء من حطام هذه الدنيا الفانية » .
(٣) ق محل الاقتداء .
(٤) ب وقطع .
(٥) ق ساقطة .
(٦) ق كملوا .
(٧) ق السر والمجاهدات .
(٨) ق وإلى القلوب متطالعة .
(٩) ق تضيف والأنس .
(١٠) ق وتحققوا فى سرهم معانى الغيب .
(١١) ق بالرتب .

الرتب السنية من الجمع [1] والقربة والأنس والوصلة، غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق، فأظهر للخلق [2] منهم ظواهرهم التى هى فى معنى الافتراق من علوم الظواهر، والاشتغال بأحكام الشرع وأنواع الأدب، وملازمة المعاملات، فيسلم لهم حالهم مع الحق فى جمع الجمع والقربة. وهذا من أسنى الأحوال ألا [3] يؤثر الباطن على الظاهر. وهذا شبيه بحال النبى صلى الله عليه وسلم لما رفع [4] إلى المحل الأعلى من القرب والدنو، وكان قاب قوسين أو أدنى، ثم لما رجع إلى الخلق تكلم معهم فى الأحوال الظاهرة، ولم يؤثر من حال الدنو والقرب على ظاهره شىء؛ والحال التى تقدم ذكرها كحال موسى عليه السلام [من] أنه لم يطق أحد النظر إلى وجهه بعدما كلمه الله عز وجل. وذلك شبيه بحال الصوفية، وهم الطبقة الثانية ممن تقدم ذكرنا لهم، وهم الذين تظهر عليهم أنوار أسرارهم. وأهل الملامة إذا صحبهم المريدون دلوهم على ما يظهرون لهم من الاقبال على الطاعة واستعمال السنن فى جميع الأوقات وملازمة الآداب ظاهرا وباطنا فى كل الأحوال. ولا يمكنونهم [5] من الدعاوى والإخبار عن آية أو كرامة ولا الاستناد إليه، بل يدلونهم [6] [٤٨ ب] على تصحيح المعاملات وإدامة المجاهدات. فيأخذ المريد فى طريقهم ويتأدب بآدابهم، وإذا رأوا منه تعظيما لشىء من أفعاله وأحواله بينوا له عيوبه ودلوه على إزالة [7] ذلك العيب لئلا يستحسنوا شيئاً من أفعالهم ولا يعتمدوها [8]. ومتى ادعى المريد عندهم حالا أو لنفسه

---

(١) ق: وأثبتوا فى أهل الجمع.

(٢) فأظهر للخلق ساقطة فى ق.

(٣) فى الأصل أن لا، والمراد لئلا يؤثر باطنهم فى ظاهرهم. أما ق فعبارتها «الأحوال التى لا يؤثر الباطن على الظاهر».

(٤) ب لما رفع ساقطة.

(٥) ب يمكنونه.

(٦) ب يدلونه.

(٧) ق ساقطة.

(٨) فى الأصل يعتمدونها. ق يتكلمون عنها.

مقاما[1]، صغروا ذلك فى عينه إلى أن يتحقق[2] صدق إرادته وظهور الأحوال عليه، فيدلونه على ما هم عليه من سر[3] الأحوال وإظهار الآداب من الأوامر والنواهى[4]، فيكون تصحيح المقامات كلها عليه فى حال الارادة، فبصحة[5] الارادة عندهم تصح[6] المقامات كلها إلا مقام المعرفة[7]. والمريد إذا تأدب بغيرهم أطلقوا له الدعاوى فى حال الارادة، فيأخذ أحوال الأئمة ستراً[8] لنفسه، فيدعى بها، فلا يزيدهم[9] مرور الأيام عليه إلا إدباراً وبعداً عن سبيل الحق وطريقه[10]. ولذلك كان شيخ هذه القصة[11] أبو حفص النيسابورى قدس الله روحه[12] يقول فيما أخبرنى عنه محمد بن أحمد بن حمدان[13] قال سمعت أبى يقول سمعت أبا حفص يقول[14]

---

(١) ق « ورأى لنفسه مقالا ».

(٢) ق حتى يتحقق لهم.

(٣) ق ستر.

(٤) ق واتباع الأوامر وترك النواهى.

(٥) ق ففى صحة.

(٦) ق تصحيح.

(٧) هذه عبارة (ب) منقولة من هامش المخطوط بتصحيح الناسخ. أما عبارة ق فهى « ففى صحة الارادة عندهم تصحيح المقامات كلها عليه فى حال الارادة، والانتهاء إلى مقام المعرفة ».

(٨) ب سرا.

(٩) ق يزيده.

(١٠) ب وطريقته.

(١١) ق: هذه الطائفة.

(١٢) قدس الله روحه ساقطة فى ق. وأبو حفص هو عمرو بن سلمة (وقيل سالم وقيل مسلم) الحداد النيسابورى مات سنة ٢٧٠، كان شيخ الملامتية بخراسان ومن أوائل مؤسسيها. راجع ترجمته فى رسالة القشيرى ص ١٧ وطبقات السلمى مخطوط ١٢٤، ب. وتاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢٠ — ٢٢٢. والحلية لأبى نعيم ج ١٠ ص ٢٢٩، وطبقات الشعرانى ج ١ ص ٧٠ واللمع للسراج ص ١٠٨، ١٨٨، ٣٢٨ — ٣٢٩

(١٣) لا نعلم شيئا عنه، ولكنه يروى عن أبيه أبى جعفر أحمد بن حمدان بن على بن سنان من صوفية نيسابور الذين صحبوا أبا حفص. راجع ترجمته فى الشعرانى ج ١ ص ٨٨، والسلمى: مخطوط ٧٦ ب: مات أحمد بن حمدان سنة ٣١١ ومات ابنه حوالى سنة ٣٧٦

(١٤) من قوله « فيما أخبرنى » إلى قوله « أبا حفص يقول » ساقط فى ق.

مريدو أهل الملامة متقلبون فى الرجولية[1] لاخطر لأنفسهم ، ولا لما يبدو منها عليهم إلى مقامهم سبيل[2] ، لأن ظواهرهم مكشوفة وحقائقهم مستورة ، ومريدو الصوفية يظهرون من رعونات الدعاوى والكرامات ما يضحك منه كل متحقق[3] ، لكثرة دعاويهم وقلة حقائقهم . سمعت أحمد بن عيسى[4] يقول سمعت أبا الحسن القناد[5] يقول سئل أبو حفص ما هذا الاسم الذى سميتم به من الملامة[6] ؟ فقال هم قوم[7] قاموا مع الله تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم ، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب[8] والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه ، وكتموا عنهم محاسنهم فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم ، فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب[9] وتصحيح الفراسة فى الخلق وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم باظهار ما كان منهم فى بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها ، والاظهار للخلق ما يوحشهم [٤٩ ا] ليتنافى[10] الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله . وهذا طريق

---

(١) ق : فى بذل نفوسهم .

(٢) ق ولا لما يبدو منها عندم ، ولا يجدون إلى مقامهم سبيلا وهو خلاف المراد .

(٣) ق ، محقق .

(٤) لعله أبو أحمد بن عيسى الذى يروى عنه السلمى عادة كلام ابن منازل وغيره . قارن الرسالة القشيرية ، ص ١٦ و ٢٦ ، وقد ذكرت روايات السلمى عنه فى تاريخ البغدادى أيضاً : راجع تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢١

(٥) هو أبو الحسن على بن عبد الرحيم الواسطى القناد الصوفى المتوفى سنة ٣٠٩ ، روى عن أبى حفص وعن الحلاج وروى عنه البقلى فى تفسير العرائس س ٣٨ آية ٨٥ راجع فى ترجمته الأنساب للسمعانى ٤٦٢ ا ، ولا يحتمل أن يكون « الوراق » كما ورد فى (ق) لأن كنيته على ماورد فى طبقات السلمى (٦٩ ب) ابو الحسين ، وقدمات الوراق سنة ٣٢ فبينه وبين أبى حفص ٦٠ سنة .

(٦) ق : أهل الملامة .

(٧) أهل : الملامة قوم .

(٨) ق : تضيف « من الصلاة وغيرها ، وكتموا محاسنهم عن الخلق وأظهروا لهم قبائح الخ » .

(٩) ب : العيوب بالعين المهملة .

(١٠) ق : ليتنافر .

أهل الملامة . وسمعت أحمد بن أحمد الملامتى [1] يقول سمعت إبراهيم القناد [2] يقول سألت [3] حمدون القصار [4] عن طريق الملامة قال ترك التزين للخلق بكل حال [5] وترك طلب رضاهم في نوع من الأخلاق والأفعال ، وألا يأخذك فيما لله عليك لومة لائم بحال . قال عبد الله بن المبارك [6] حين سئل عن الملامة ، فقال هم قوم لم يكن لهم فى الظاهر آيات للخلق ولا لهم فى باطنهم دعوى مع الله تعالى ، وسرهم الذى بينهم وبين الله عز وجل ولا تطلع عليه أفئدتهم ولا قلوبهم . قال وسمعت جدى إسماعيل [7] بن نجيد يقول لا يبلغ الرجل شيئاً من مقام القوم [8] حتى تكون أفعاله كلها [9] عنده رياء وأحواله كلها دعاوى . وسئل بعض مشايخهم : ما أول هذه القصة [10] ؟ فقال : تذليل النفس وتحقيرها ومنعها

(1) أشار إليه السلمى مرة أخرى باسم أحمد بن أحمد ، وربما كان أحمد بن حمدون الوارد اسمه فى رسالة القشيرى يروى عنه السلمى كلام أبى عمرو الزجاجى : أو أبو محمد ابن أحمد بن حمدون الفراء الذى سيأتى ذكره .

(2) ق : الفتال بالفاء واللام .

(3) ب : سمعت .

(4) هو أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة النيسابورى ثانى مؤسسى مذهب الملامتية . من أقران أبى تراب النخشبى وسلمان الباروسى [نسبة إلى باروس بنيسابور] . مات سنة ٢٧١ ، راجع فى ترجمته القشيرى ص ١٨ ، والشعرانى ج ١ ص ٧١ والحلية لأبى نعيم ج ١٠ ص ٢٣١ ، وطبقات السلمى ١٢٦ ا ، والأنساب للسمعانى ١٥٩ ا .

(5) ب : بحال .

(6) ق : وسمعت أحمد بن محمد الفراء [وهو محمد بن أحمد] يقول قال عبد الله بن منازل وهذا هو الصحيح لا ابن المبارك الصوفى المتوفى سنة ١٨١ ، وعبد الله بن منازل هو أبو عبد الله محمد بن منازل النيسابورى المتوفى سنة ٣٢٩ أو سنة ٣٣٠ من أتباع حمدون القصار . راجع عنه طبقات السلمى ١٤٨ ا : الشعرانى ج ١ ص ٩٢ : وشذرات الذهب ج ٢ ص : ٣٣٠ : يشير إليه القشيرى فى الرسالة : ص ٢٦

(7) إسماعيل بن نجيد السلمى جد أبى عبد الرحمن السلمى لأمه مات سنة ٣٦٦ : راجع طبقات السلمى ١٠٥ (ا) والشعرانى ج ١ ص ١٠٢ والقشيرى ص ٢٨ : نفحات الأنس لجامى ٢٨١ : تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ٢٦٢ تذكرة الحفاظ للذهبى ج ٣ ص ٢٤٨ : السبكى ج ٢ ص ١٨٩ : السمعانى ٣٠٣ (ا) .

(8) ق : من مقام هؤلاء القوم .

(9) فى الأصل كله .

(10) ق : ما أول طريقتهم .

عما تسكن إليه ، أو يكون لها فيه راحة وإليه ركون ، وتعظيم الخلق وحسن الظن لهم وتحسين قبائحهم وتحقير النفس وتذليلها وسوء الظن بها [١] . وحضر [٢] بعض المشايخ مع حمدون القصار فى مجلس ، فجرى فيه ذكر بعض أخدانهم فقيل إنه كثير الذكر ، فقال حمدون . ولكنه دائم الغفلة . فقال له بعض من حضر أليس يجب عليه شكر ما أنعم الله عليه بأن وفقه للذكر باللسان فقال [٣] أولا يجب عليه رؤية تقصيره فى غفلة القلب عن الذكر .

قال رحمه الله ورأيت فى كتاب كتبه أبو حفص إلى شاه الكرمانى [٤] فقال له اعلم يا أخي أن من لم يعرف فاقة نفسه وعجزه فى جميع ما يبدو منه من الطاعات ليشوبها بالرياء [٥] ، ومن [٦] لم يستعمل الترقى [٧] ويجعله زماماً لنفسه فى جميع أحواله ، ثم يعلم أنها (أى النفس) وإن لانت أنها الأمارة بالسوء لا تنقاد لطاعة إلا وتضمر فيها خلافاً ، فيقابلها [٨] بالملامة فى جميع أوقاته [٩] ولا يدعها تستقر فى حالة من أحوالها ، فقد أخطأ النظر فى نفسه .

---

(١) ق : « تريد وتقبيح محاسنها » .

(٢) من قوله : « وحضر بعض المشايخ مع حمدون » الخ وارد فى ق فى مكان آخر يفصله عن الكلام السابق ست صفحات : فهو وارد فى الورقة ٦٦ ب وما بعده مباشرة فى الورقة ٦٣ ب .

(٣) ق : « فقال بعض من حضر من أوتى سراً يجب عليه شكر ما أنعم الله به عليه وإطلاق لسانه بالذكر فقال » الخ .

(٤) هو أبو الفوارس شاه بن شجاع مات قبل سنة ٣٠٠ ، راجع ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ٤٢ ب ؛ والقشيرى ، ص ٢٢ ؛ والحلية ، ج ١٠ ، ص ٢٣٧ ؛ والشعرانى ، ج ١ ، ص ٧٧

(٥) ق : « اعلم يا أخى أنه من لم يعرف آفة نفسه وعجزه فى جميع الأوقات إلى ربه ولم يعرف نفسه [وهنا ترد كلمتان لا يمكن قراءتهما لا نطماسهما] ، وإظهار الخير فيلزمه الحياء فى جميع ما يبدونه من الطاعات ، وإلا فهو يشوبها بالرياء » .

(٦) ساقطة فى الأصل .

(٧) ب : التقوى .

(٨) ب : فيقابله .

(٩) ق : فى جميع أحواله وأوقاته .

وحكى عن يحيى بن معاذ [1] أنه قال من أخلص لله لا يحب أن يرى شخصه ولا يحكي قوله [2]. وسئل بعضهم عن أحوال القوم، فقال هم قوم تولى الله حفظ أسرارهم وأسبل على أسرارهم ستر الظاهر، فهم مع الخلق من حيث الخلق، ولا يفارقونهم فى أسواقهم ومكاسبهم، ومع الله سبحانه من حيث الحقيقة والتولى [3]، [٤٩ ب] فباطنهم يلوم ظاهرهم على الانبساط مع الخلق والكون معهم برسوم العوام، وظاهرهم يلوم باطنهم بأنه ساكن فى مجاورة الحق وغافل عما فيه الظاهر من معاشرة الأضداد، وهذا من أحوال الأئمة والسادة. قيل لأبى يزيد ما أعظم آية العارف؟ قال أن تراه يؤاكلك ويشاربك ويمازحك، ويبايعك ويشاريك، وقلبه فى ملكوت القدس، هذا أعظم الآيات. وقال أبو يزيد [4]: من صدق فى عين الجمع بالحرية كان لازما بجوارحه على أدب العبودية وبصيرته [5] فى مشاهدة الحق، ومن كان فى عين الافتراق فانه يجمع جمع [6] المجتهدين فى عبوديته ويكون ذلك كالهباء. قال وسمعت عبد الرحمن بن محمد [7] يقول: سألت عبد الله

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازى، من كبار المشايخ، مات بنيسابور سنة ٢٥٨ هـ. راجع ترجمته فى طبقات السلمى ٢٢ ب، ورسالة القشيرى ص ١٦، وطبقات الشعرانى جـ ١ ص ٦٩، والحلية جـ ١٠ ص ٥١

(٢) ق: من أخلص لله فليكتم طاعته ولا يحكى قوله.

(٣) فى عبارة ب نقص كبير.

(٤) هو طيفور بن عيسى البسطامى الصوفى الكبير، مات سنة ٢٦١ هـ. راجع ترجمته فى السلمى ١٤ ب، والقشيرى ص ١٣، والشعرانى جـ ١ ص ٦٥، والحلية جـ ١٠ ص ٣٣ — ٤٠.

(٥) ق: وسره.

(٦) ق: جهة.

(٧) ق: عبد الله بن محمد، وهذا هو الأقرب إلى الصواب، لأننى لا أعلم أحدا ممن يروى عنهم السلمى اسمه عبد الرحمن بن محمد. ولكن السلمى يروى عن ثلاثة اسم كل منهم عبد الله بن محمد. أولهم عبد الله بن محمد الدارى، والثانى عبد الله بن محمد ابن أحمد بن حمدان العكبرى، والثالث عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازى المعروف بالشعرانى. وقد ورد اسم الأول فى الرسالة القشيرية ص ١٥، والثانى فيها ص ١٦ والثالث فيها ص ١٩، وأظن أن المراد هنا هو الأخير، لأنه هو الذى يروى عنه السلمى أخبار الخراسانيين أمثال أبى عثمان الحيرى وعبد الله الخياط، والظاهر =

الخياط[1] عن « الملامة » فقال من يفرق بين ملامته لنفسه وملامة الغير له ، ويتغير عنده الحال والوقت فى ذلك ، فهو بعد فى رعونة الطبع ، ولم يبلغ درجة القوم . وسئل بعضهم[2] من يستحق اسم « الفتوة » ؟ فقال من كان فيه اعتذار آدم ، وصلاح[3] نوح ، ووفاء إبراهيم ، وصدق إسماعيل ، وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد صلى الله عليه وسلم ، ورأفة أبى بكر ، وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم على ، ثم مع هذا كله يزدرى نفسه ، ويحتقر ما هو فيه ، ولا يقع بقلبه خاطر[4] مما هو فيه أنه شيء ، ولا أنه حال مرضى[5] ، يري عيوب نفسه ونقصان أفعاله وفضل إخوانه عليه فى جميع الأحوال . قال ورأى أبو حفص بعض أصحابه وهو يذم[6] الدنيا وأهلها ، فقال : أظهرت : ما كان سبيلك أن تخفيه ، لا تجالسنا بعد هذه ولا تصاحبنا . وسمعت أبا أحمد بن عيسى[7] يقول : سمعت أبا[8] زكريا السنجي يقول : الأحوال أمانات عند أهلها ، فاذا أظهروها فقد خرجوا من حد الأمناء . قال وأنشد محمد بن الحسن[9] لبعضهم في معناه :

من ساررره فأبدى السر مشتهرا لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا
وجانبوه ولم يسعد بقربهم وأبدلوه مكان القرب إيحاشا

=أن النسختين ب ، ق قسمتا الاسم الكامل لهذا الصوفى بينهما . مات الشعرانى سنة ٣٥٣ هـ . راجع السلمى ١٠٤ ب ، وطبقات الشعرانى ج ١ ص ١٠٢

(١) لعله أبو بشر عبد الله بن محمد بن أحمد بن محويه الزاهد النيسابورى ، وكانت وفاته سنة ٢٨٨ هـ ؛ ويذكر السمعانى أنه كان عظيم القدر مجاب الدعوة . أنظر الأنساب ٢١٤ (ا) .

(٢) ق : تضيف « وسئل بعضهم ما أضر شيء يحل بأهل هذه الطريقة ، فقال قلة بصيرته بعيوبه ورضاه عن نفسه بما هو فيه » .

(٣) ب : وصلابة .

(٤) ب : ساقطة .

(٥) ب : ساقطة .

(٦) ق : يلوم .

(٧) هو أحمد بن عيسى الذى تقدم ذكره .

(٨) ق : ساقطة .

(٩) ق : محمد بن الحسين العلوى .

لا يصطفون مذيعا بعض سرهم   حاشا ودادهم من ذلكم حاشا [1]

قال وسمعت أبا طاهر أحمد بن طاهر [2] يقول: سمعت أبا الحسن الشركي [3] يقول سمعت محفوظا [4] يقول كان أبو حفص يكره لأصحابه الأسفار من غير فرض حج أو غزو أو رؤية شيخ أو طلب علم، فأما الأسفار على المراد فكان يكرهها، ويقول الرجولية البصر [5] فى موضع الإرادة. فقال له حمدون القصار معارضاً له أليس الله يقول «أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا»، [٥٠ ا] فقال [6] إنما يسير فى الأرض من لا ينظر إلا بالمسير، فمن فتح عليه الطريق فى المقام فسيره ترك للطريق وإضلال له [7]. وسأل عبد الله الحجام حمدون القصار، فقال أعلىَّ مطالبة فى ترك الكسب؟ فقال الزم الكسب، فلأن تدعى عبد الله الحجام أحب إلى من أن تدعى عبد الله العارف أو عبد الله الزاهد. وسئل بعض

---

(١) يذكر فى ق ثمانية آيات بدلا من هذه الثلاثة، ولكن يظهر فيها التمحل والتفريع على المعنى الأصلى، بل يظهر فى كثير منها الركاكة، ولهذا لم أجد ضرورة لاثباتها، لأنها لا تخرج فى معناها عن الثلاثة المذكورة. وقد أورد الشيخ محيي الدين بن عربى فى كتابه «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» ج ٢ ص ٢٤٠ الأبيات الثلاثة بعينها، وذكر قصة من أنشدها، وهو فتى من أتباع ذى النون المصرى غاب عن أستاذه زمنا، فلما حضر عنده سأله ذو النون عما أكسبته خدمة الله من المواهب، وما منحه اجتهاده فى العبادة من المنح، فقال يا أستاذ هل رأيت عبداً اصطنعه الله واصطفاه ثم أسر إليه سراً، أيحسن به أن يفشى ذلك السر؟ ثم أنشد هذه الأبيات. إلا أن ابن عربى يذكر أن المنشد للأبيات هو يوسف بن الحسين، لا محمد بن الحسن كما فى ب، ولا محمد بن الحسين العلوى كما فى ق.

(٢) ق: أبا طاهر محمد بن أحمد بن طاهر.

(٣) ق: أبا الحسن الشركى ساقطة. ولم أقف على نسبته فى «السمعانى» ولا فى غيره، وقد روى عنه السلمى مرتين فى هذه الرسالة: مرة عنه عن محفوظ بن محمود الملامتى، وأخرى عنه عن أبى حفص الملامتى.

(٤) هو محفوظ بن محمود النيسابورى الملامتى، مات سنة ٣٠٣؛ راجع ترجمته فى الشعرانى ج ١ ص ٨٦، وتاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢١؛ وحلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٥١

(٥) ب: الصبر.

(٦) ق: أبو حفص.

(٧) ق: فسيره ترك الطريق وذلك إضلالا له.

مشايخهم عن الخشوع ، فقيل له إنك تبطل إظهار [1] شىء من الأحوال ، فهل الخشوع إلا على ظاهر البدن ؟ فقال أوه من فهوم بعدت عن حقائق المعانى ، بل الخشوع اطلاع الله على الأسرار فتخشع ، فتتأدب الظواهر بذلك [2] الاطلاع . ألا ترى إلى قوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى إذا تجلى إلى شىء خضع له ؟ هل التجلى إلا على الأسرار ؟ فاذا خشعت الأسرار بالتجلى ورثت الظواهر حسن الأدب . وقال بعضهم : أفضل مصحوب الإنسان العلم ، لأنه اقتداء ، ولا حظ للنفس فيه بحال ، وهو جار على مخالفة الطبع [3] وشر مصحوب الإنسان نسكه ، لأنه لا ينفك عن التزين والاخبار عنه ، ورؤيته التكبير [4] والتعظيم . ألا ترى الملائكة لما كان مصحوبهم الطاعات ، كيف سالموا رؤيتهم بقولهم « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » ، فلما بلغوا مقام العلم قالوا « لا علم لنا » ؟ فاذن أفضل مصحوب الانسان العلم ، وشر مصحوب للانسان النسك . وقيل لأبى يزيد متى يبلغ الرجل مقام الرجال فى هذا الأمر ؟ فقال إذ عرف عيوب [5] نفسه ، وقويت تهمته عليها [6] . وقال بعضهم : من أراد أن يسقط عنه الافتخار بما هو فيه ، أو النظر إلى ما هو عليه ، فليعلم من أين جاء هو ، وأين هو ، وكيف هو ، ولمن هو ، وممن هو [7] ، وإلى أين هو ، ممن صح له علوم هذه المقامات [8] لم ير لنفسه حظا ، ولم يظهر له خطر بحال ، بل يراها [9] مذمومة الكون ساقطة الأفعال ، لا يبقى له من ظاهره افتخار ولا من باطنه اغترار . وقال بعضهم : لا يبلغ العبد درجة القوم فى الايمان [10]

(١) ق : تظهر إبطاك .
(٢) ب : بنور .
(٣) ق : « وهو جار على مخالفة الطبع » ساقطة .
(٤) ق : التكبير .
(٥) ق : ساقطة .
(٦) ق : قويت همته لها .
(٧) ق : من هو .
(٨) ق : العلم بهذه المقامات
(٩) ب : يرى هذا .
(١٠) ق : درجة الايثار .

حتى لا يفكر فيما مضى ولا فى شيء فيما يأتى ، ويكون فى وقته على مشيئة مليكه ، وهذا هو الباعث على إسقاط التكليف [1] . وعندهم أن الكامل فى أفعاله من يبقى ظاهره للمريدين على آداب العبودية للاقتداء به والأخذ عنه ، ويبقى سره وحاله لمن يقصده إلى سياسات الأحوال وآداب المشاهدة ، فيكون السر مشاهداً للحق [2] فى جميع الأوقات ، يتلاشى فيه من يقصده ، وهو مشرف على الخلق وعين [3] عليهم فسره أمام تصحيح [4] العارفين ، وظاهره أمام آداب المريدين ، وهذا من أحوال أئمة الصادقين . كذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم « تنام عيناي ولا ينام قلبى » . [٥٠ ب] أخبر عن الظاهر بحال النوم [5] وهو الاغفاء [6] ، وأخبر عن السر بالتيقظ الدائم والمشاهدة والقرب [7] . وسئل بعضهم : لم استوجبت النفوس منكم الملامة على دوام الأوقات ؟ وقال لأنها كف من عجب فى قالب ظلمة مربوط بشواهد العامة ، ولأنها كف من جهل فى قالب الرعونة مربوط بحبال الاطماع ، فدواؤها الاعراض عنها ، وتأديبها مخالفتها ، وصيانتها ملامتها . وقال : لقد أسقط الله رؤية الافعال حتى عن الأنبياء والرسل عيهم السلام ، ألا ترى الكليم موسى صلوات الله عليه لما قال « كى نسبحك كثيراً » ، قال [8] « ولقد مننا عليك مرة أخرى » ، أى كيف يجوز أن تعد على تسبيحك وتكبيرك وتنسى ما كان منى إليك من أنواع الفضل فى قوله « واصطنعتك لنفسى » الآية [9] ، وأنت تعد على تسبيحك والكل منى إليك [10] . وسئل بعضهم : لم أذللتم أنفسكم وأظهرتم منها مالامكم

(١) ق : وهذا هو العون على رسوم التكليف .
(٢) ق : للتجلى .
(٣) ق : وناظر .
(٤) ق : تصحيح أحوال .
(٥) ب : القوم بالقاف .
(٦) ب : الاغفال باللام .
(٧) ق : تضيف « فكيف يصل من هو فى محل القرب ومشاهدة الحضرة » .
(٨) ق : قال له .
(٩) من قوله « من أنواع الفضل » إلى قوله « الآية » ساقط فى ق .
(١٠) « والكل منى إليك » ساقط فى ق .

عليه الخلق ؟ قال لأن النفس [1] خلقت مهانة من ماء مهين ومن حمأ مسنون ، فأورثت فيها مخاطبة الحق معها عزاً ، فتعززت بذلك [2] ، ولم تعلم أن العزيز فيها ما [هو] ملحق مستودع [بها] ، لا ما هي مجبولة عليه ، فان تركت النفس فى تعزيها ترعنت ، وخرجت من حدها ، ورسخت [3] فى طبعها . فالموفق من العباد من أراها من قيمتها ، فأعلمها أن جميع ما يتصل بها من أعمالها وأحوالها مذموم ، لئلا تسكن إلى شيء ولا تفتخر بشيء ، لأن العزيز منها [4] ما لله فيها من كريم ودائعه وجميل نظره وفوائده [5] . وقال بعضهم : من أراد أن يعرف رعونة النفس وفساد الطبع فليصغ إلى مادحه ، فان رأى نفسه [6] خرجت عن الحد [7] بأقل قليل فليعلم أنه لا سبيل لها الى الحق ، لأنها تسكن إلى مالا حقيقة لمدحه ، وتضطرب من ذم مالا حقيقة لذمة . فاذا قابلها فى الأوقات بما تستحق من التذليل لم يؤثر فيه مدح مادح ، ولم يلتفت إلى ذم ذام ، حينئذ يدخل فى أحوال « الملامة » . قال أبو يزيد : كنت اثنى عشر عاما حداد نفسى ، وخمس سنين مرآة قلبى ، وسنة كنت أنظر فيما بينهما . فنظرت فاذا فى باطنى زنار [8] ، فعملت فى قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعة [9] ، فكشف لى ، فنظرت إلى الخلق فاذا هم موتى ، فكبرت عليهم أربع تكبيرات ، قال الله تعالى « أموات غير أحياء وما [10] يشعرون » ، فهذا من رسوم القوم وأخلاقهم . وأبو يزيد فى حالته يخبر عن نفسه بمثل هذا ، وهو إمام أهل المعرفة وقائدهم ، يعمل كل هذا ويروض نفسه

---

(١) ب : الناس .

(٢) فى ب: فيعزون بذلك . وفى ق : فأورثت فيها مخاطبة الحق معها عزا فتعززت بذلك .

(٣) ق : ومسخت عن طبعها ، وفى ب : ووسخت .

(٤) و (٥) ق : وأن العزيز بالله فيه تكريم ودائعه وجميل نظره وفوائده . وقد ورد فى ب لأن العزيز ما نهى — لا منها .

(٦) من قوله « من أراد » إلى قوله « نفسه » ساقط فى ق .

(٧) ب : عن الحدة .

(٨) ق : فنظرت فاذا هى فى وسطى زنار ظاهر للخلق .

(٩) فى الأصل أقطع .

(١٠) ق : ولكن لا يشعرون وهو خطأ : لأن الآية هى ٢٠ من سورة النحل .

حتى يرى الخلق بعين الفناء فيسقط عنه [1] رؤيتهم والتزين لهم ، فهذا من جليل مقاماتهم . قال الله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه » ، قالوا فيه ميتاً بنفسه ونظره إلى الخلق ، فأحييناه بنا وباسقاط الخلق منه [2] [١٥١] . وقال أبو يزيد رضى الله عنه : أشد الناس حجابا عن الله ثلاثة — عالم بعلمه ، وعابد بعبادته ، وزاهد بزهده. فأما العالم فلو علم ماذا علم ، وأن [3] علم الخلق كلهم وما أخرجه الله تعالى الى الخلق لا يكون سطراً [4] من اللوح المحفوظ . ثم ماذا علم من [5] جملة العلوم التى أخرجها الله تعالى إلى الخلق ؟ يعلم أن التكبر بذلك والتزين به خطأ محض . والزاهد لنفسه إن علم أن الله تبارك وتعالى يسمى الدنيا بأسرها « قليلا » [6] ، فكم ملكه من ذلك القليل ، وفى كم زهد فيما ملك يعلم أن زهده فيما ملك ليس مما يوجب الافتخار به . والعابد لو عرف منة الله تعالى عليه فيما أهله له من عبادته . لذابت رؤيته لعبادته فى جنب ما يرى من منن الله تعالى عليه [7] وسئل بعض مشايخهم : كيف يعمل الانسان فلا يقع له رؤية ولا مطالبة ؟ قال إذا شغله فرحه بالأمر وأنه مأمور به من جهة الحق ، ويقع على قلبه هيبة الأمر فتشغله هيبة الأمر وفرحه بالأمر عن النظر إلى شىء مما يظهر عليه وما يبدو منه . وسئل بعضهم : مابال هؤلاء لم يحققوا لأنفسهم حالا ، ولم يظهروا لها طاعة ، ولم ينسبوا إليها شيئا ولم ينتهوا إلى شىء [8] ؟ فقال كيف يتحقق لها شىء وهى لا شىء ؟ وما كان لها من شىء ، فهو عارية مؤداة [9] ، فاذا تحقق العطاء لا يحتاج إلى إظهاره ، فان الحقيقة ناطقة عنها

(١) ب : عنهم .
(٢) ق : وباسقاط رؤية الخلق عنه .
(٣) ب : إن .
(٤) ب : شطرا بالشين .
(٥) ب : وهو من .
(٦) فى قوله تعالى « قل متاع الدنيا قليل » س ٤ آية ٧٦
(٧) ق : لذاب برؤيته لعبادته فى جنب ما تزين به من منن الله تعالى .
(٨) ق : « ولم ينتهوا إلى شىء » ساقطة .
(٩) ق : العبارة كلها مختلفة هكذا « وما كان لها من شىء فهو للغير مستودع فيها : والعوارى لا يتزين بها العقلاء . ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال العارية مؤداة » ؟ .

وإن كتمها . قال بعض السلف : كاد [1] وجه المؤمن أن ينطق بما فى قلبه وأكثر مشايخهم حذروا أصحابهم أن يجدوا طعم العبادة والطاعة [2] فان ذلك من الكبائر عندهم ، فان الأنسان اذا استحلى شيئا واستلذه عظم عنده وفى عينه ، ومن استحسن من أفعاله شيئا واستلذه أو نظر إليه بعين الرضا فقد سقط من درجة الأكابر . وقال سمعت عبد الواحد بن على السيارى [3] يقول : سمعت خالى القاسم بن القاسم السيارى [4] يقول سمعت محمد بن موسى الواسطى [5] يقول : إياكم والنفس [6] في جميع الأحوال ، حتى إن أحدهم ليسلم على من يرد عليه بالكراهية ، ويترك السلام على من يرد عليه طوعاً . ويترك مجالسة من يسره ويختار مجالسة من يحقره [7] ، ويسأل من يمنعه ولا يسأل من يعطيه ، [٥١ ب] ويقبل على من يعرض عنه ويعرض عمن يقبل عليه ، ويعطى من لا يحبه ولا يعطى من يحبه ، وينزل عندمن [8] يكرهه ولا ينزل عند من يهواه ، ويعاشر من يبغضه ولا يعاشر من يهواه . ويأكل ما [9] يعافه ولا يأكل ما يشتهيه ، ويسافر إذا أراد المقام ويقيم إذا أراد السفر وهكذا فى جميع الأحوال يختارون مخالفة النفس ، ويدعون ما للنفس فيه راحة ولها إليه سكون ، ويجتهدون غاية جهدهم فى إسقاط الجاه ونظر الخلق اليهم بعين التعظيم ، ويركبون

---

(١) ب : كان بالنون .

(٢) ق : حرموا أصحابهم أن يجد أحدهم لذة طعم حلاوة العبادة والطاعة .

(٣) وهو ممن يروى عنهم السلمى عادة ، ورد اسمه فى رسالة القشيرى ص ٥ ، إذ يروى عن خاله القاسم بن القاسم السيارى الآتى ذكره .

(٤) وكنيته أبو العباس ، يقال إنه كان يقول بالجبر ويدعو إليه . مات سنة ٣٤٢ أو سنة ٣٤٤ هـ . راجع عنه القشيرى ص ٢٨ ، والانساب ٣٢٠ ب ، وطبقات السلمى ١٠٢ ب ، وشذرات الذهب ج ٢ ص ٣٦٤

(٥) أبو بكر الواسطى : أصله خراسانى ، عاش بمرو ومات ببغداد سنة ٣٢٠ هـ . راجع عنه القشيرى ص ٢٤ ، وطبقات الشعرانى ج ١ ص ٨٥ ، وطبقات السلمى ٦٨ ب .

(٦) ما يأتى بعد « إياكم » وارد فى ق فى موضع متقدم من الرسالة يفصله عن هذا الموضع تسع صفحات ، وهو وارد بالعبارة الآتية : « ومن أصولهم مخالفة النفس فى كل حال » الخ [و ١٦٥] .

(٧) ويقبل مجالسة من يهينه .

(٨) ب : حيث .

(٩) ق : مع من .

من ظاهر الأمور ما يلامون عليه وإن كان ذلك مباحا فى ظاهر العلم مثل صحبة من ليس هو من طبقتهم من الناس [1] ، والقعود فى مواضع تشينهم ؛ كل ذلك تلبيساً للحال [2] ، وصوناً لوقتهم أن [3] يعترض لهم معترض . بل ابتذلوا الظواهر للمعانى والتذلل ، وصانوا أحوالهم وأسرارهم بذلك عن الاطلاع عليها . وهذا من وصية مشايخهم إليهم .

١ — ومن أصولهم أنهم رأوا التزين بشىء من العبادات فى الظواهر شركا ، والتزين بشىء من الأحوال فى الباطن ارتداداً .

٢ — ومن أصولهم ألا يقبلوا ما يفتح عليهم بعز ويسألوا بذل ، حتى إن أحدهم يسأل عن ذلك فيقول فى السؤال ذل وفى الفتوح عز ، وإنا لا نأكل إلا بذل لأنه ليس فى العبودية تعزز . وأصلهم فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبيد » فان قيل إن هذا مخالف لظاهر العلم ، فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن الخطاب رضى الله عنه : ما أتاك الله من هذا المال من غير مسألة ولا إشراف فاقبله . قيل إن عمر رضى الله عنه رأى فى ذلك عزا لنفسه [4] ، فرأى النبى صلى الله عليه وسلم تعززه بذلك ، فقال يحثه [5] على ذلك مخالفة لنفسه وإسقاطاً لذلك التعزز عنه [6] ، فقال : ما أتاك الله من هذا المال بغير مسألة ولا إشراف نفس فاقبله ، ولا تعزز بذلك ، فان فى رد الرفق حظا للنفس وتكبرا يحدث فيها .

٣ — ومن أصولهم قضاء الحقوق [7] وترك اقتضاء الحقوق [8] .

(١) هذه العبارة محرفة كثيرا فى ب وهى « ويركبون من ظاهر الامور ما يلامون عليه ، وأن مما يتنافى ظاهره فى صحبة من ليس من طبقتهم من الناس » .

(٢) ق : لستر أحوالهم .

(٣) ق : عن أن .

(٤) ق : تزيد « وإسقاطاً الطمع عنه بذلك التعزز » .

(٥) ب : تحميه .

(٦) عنه بذلك .

(٧) ق : تزيد « فى الباطن » .

(٨) ق : تزيد « فى الظاهر » .

٤ — ومن أصولهم محبة استخراج الشيء منهم بالجهد، وإن كانوا يحبون إخراجه بضد الجهد إسقاطا بذلك لحظ رؤية النفس منهم [١] إن أحدهم بذله، أو يستحي أن يستخرج ذلك منه كرها [٢]، حتى بلغني عن بعض مشايخهم أنه كان يؤخذ ماله منه ويقول لهم هذا حرام ولا يحل لكم والقوم يأخذونه، فقيل له [١٥٢] في ذلك أنت تقول هو حرام وهم يأخذونه، فقال إنما يأخذون أموالهم، ليس لي فيها شيء، ولكن كذا يستخرج الحق من البخيل. وأصلهم في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن النذر لا يغني من الحق [٣] شيئاً، وإنما يستخرج به من البخيل.

٥ — ومن أصولهم أن الغفلة هي التي أطلقت للخلق النظر [٤] في أفعالهم وأحوالهم، ولو عاينوا أماناً [٥] من الحق إليهم لاستحقروا ما يبدو منهم في جميع الأحوال، واستصغروا مالهم في جنب ما عليهم.

٦ — ومن أصولهم مقابلة من يجفوهم بالحلم، والاحتمال والخضوع والاعتذار والإحسان دون مقابلتهم بمثل ذلك وأصلهم في ذلك قول الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم: « ادفع بالتي هي أحسن » [٦].

٧ — ومن أصولهم اتهام النفس في جميع الأحوال، أقبلت أم أدبرت، أطاعت أم عصيت، وقلة الرضا عنها والميل إليها بحال.

(١) ب « منه أنه بذله » وهي غير مفهومة.

(٢) لعل المراد من الجملة بأسرها أن من أصولهم أنهم يحبون أن تخرج الأشياء منهم بالجهد، وإن كانوا يحبون إخراجها بغير جهد، ليسقطوا بذلك حظ النفس في أن ترى الأشياء وهي تبذل، أو أن يستحي صاحبها من أن تخرج منه كرها.

(٣) ق: من القدر.

(٤) ق: إن الغفلة هي النظر.

(٥) ب: ما في الحق.

(٦) ق: تضيف « ومن أصولهم ترك الانتصار للنفس والانتقام لها، وبذل النفس لمن يهينها، وأصلهم في ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ما انتقم لنفسه قط، إلا أن تنتهك محارم الله، فينتقم لله ».

٨ — ومن أصولهم أن ما ظهر من أحوال الروح للسر [١] صار رياء في السر ، وما ظهر من أحوال السر إلى القلب صار شركا في السر [٢] ، وما ظهر من القلب إلى النفس صار هباء منثورا ، وما أظهره الإنسان من أفعاله وأحواله فهو رعونة الطبع ولعب الشيطان به . والذي يحقرها [٣] يكون في زيادة ، ولا يزال يترقى في الأحوال حتى يعلو حال السر إلى حال الروح والقلب لا يشعر بذلك ، ويترقى حال القلب إلى حال السر والنفس لا تشعر بذلك ، ويترقى [٤] حال النفس إلى حال القلب والطبع لا يشعر بذلك [٥] فحينئذ يكون مكاشفا ينظر بعينه إلى ما يشاء ، فيشاهده على ما هو عليه ، وينظر بقلبه فيخبر عن مواضع الغيب . والروح والسر [٦] حصلا في المشاهدة ، فليس لهما إلى القلب والنفس رجوع بحال . ومع هذا فظاهره [٧] ملازم للعلم ، مظهر للتهمة ، مخاطب لنفسه بأنها في حال الاغترار والاستدراج لئلا يألفه [٨] فيسقط عن درجات الصديقين . وسئل بعضهم ما صفة أهل الملامة ، فقال دوام التهمة ، فإن فيها دوام المحاذرة ، ومن قويت محاذرته سهل عليه رد الشبهات وترك السيئات [٩] . سمعت محمد بن الفراء [١٠] يقول : سمعت عبد الله بن منازل [١١] يقول : وقد سئل هل يكون للملامتي دعوى ، فقال وهل يكون

(١) ق : للنفس .
(٢) هذه الجملة ساقطة في ق .
(٣) ق : « والذي يكون محفوظا في أحواله يكون في زيادة » .
(٤، ٥) ما بين الرقمين ساقط في ق .
(٦) ق : فاذا حصلا .
(٧) ب : ومع ظاهره .
(٨) ق : تضيف افتخاراً بعمله .
(٩) ق : وقبول البينات
(١٠) هو أبو عبد الله — وقيل أبو بكر — محمد بن أحمد بن حمدون الفراء النيسابوري ، ويسميه الشعراني القراد خطأ ؛ مات سنة ٣٧٠ ؛ راجع عنه السلمي : الطبقات ، ١١٧ ب ؛ والشعراني ، ج ١ ، ص ١٠٧ ، ونفحات الانس لجامي ، ص ٢٣١
(١١) في الاصل عبد الله بن المبارك وهو خطأ ؛ وقد تقدمت ترجمته .

له شيء فيدعى به ؟ وسمعت عبد الله بن محمد [1] يقول : سمعت أبا عمرو بن نجيد وسألته هل للملامتي صفة ، فقال نعم ! لا يكون له في الظاهر رياء ولا في الباطن دعوى ، ولا يسكن إليه شيء . قال وسمعته يقول [٥٢ ب] سألته مرة عن هذا الاسم ، فقال : هو التزام ما به وصفت « خلق الانسان من عجل » « إن النفس لأمارة بالسوء » ، « وكان الإنسان عجولا » ، « إن الإنسان لربه لكنود » ، « إن الإنسان خلق هلوعا » . أيمدح من كان بهذه الأوصاف أم يذم ؟ فهذه صفة الملامة . وأحب مشايخهم التزيي بزي الشطار والاستعمال [2] بعمل الأبرار ، وأحبوا لأصحابهم أيضا ملازمة الأسواق بالأبدان [3] والفرار منها بالقلوب [4] . وسمعت جدي يقول سمعت أبا محمد الجوني . وكان من أصحاب أبي حفص [5] : الزم السوق والكسب ، وإياك أن تأكل من كسبك وأنفقه على الفقراء ، وما تأكله فاسأل الناس . فكنت إذا سألت الناس يقولون هذا الطموع الشره يعمل طول نهاره ثم يسأل الناس ، حتى عرفوا ما أمرني به أبو حفص ، فكانوا يعطونني [6] . فقال لي أبو حفص : اترك الكسب والسؤال جميعا ، فتركتهما . وقال [7] أبو حفص : أخبر الخلق [8] عن القرب والوصول والمقامات العالية ، وإنما سؤالي الله عز وجل يدلني الطريق ولو بخطوة . قال أبو يزيد البسطامي : الخلق يظنون أن الطريق إلى الله تعالى أبين من الشمس وأشهر منها [9] ، وإنما سؤالي منه أن يفتح علي من الطريق ولو مقدار رأس إبرة . وكان سادات مشايخهم كلما كان [10]

(١) لعله عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازي الذي تقدمت ترجمته .

(٢) ق : واستعمال عمل .

(٣) ب : ساقطة .

(٤) ق : تضييف والأسرار .

(٥) ق : سمعت أبا محمد الجوني يقول : قال لي أبو حفص وكان من أصحابي .

(٦) ق : يعيرونني .

(٧) من قوله : « وقال أبو حفص » إلى قوله « مع الحق » مذكور في ق في موضع متقدم من الرسالة في الورقات ٦٣ ب إلى ٦٥ ا .

(٨) ق : الحق سبحانه .

(٩) ق : وأبين من القمر وهو عندي خفي .

(١٠) ب : كلها من .

حالهم مع الله أصح وأعلى كانوا أشد تواضعا وأكثر ازدراء بأحوالهم وأنفسهم ، وذلك ليتأدب المريدون بهم ، وتصحيح ما بينهم وبين الحق ألا يلتفتوا منه إلى شيء سواه فيحرموا ذلك المقام . وسئل بعضهم : ما بالكم قل ما يقع بكم ادعاء ؟ فقال : وهل الدعاوى إلى رعونات وسخرية ؟ إذا رجع صاحبها إلى نفسه رآها خالية مما أظهر بعيدة مما ذكر [١] ؛ وهل هو إلا كما قال الشاعر :

وفى نظر الصادى إلى الماء حسرة إذا كان ممنوعا سبيل الموارد

قال وسمعت محمد بن الفراء [٢] إذ قلت له ما أصل الملامة ، قال : كلما كان حالهم مع الله أصح ووقتهم معه أعلى ، كانوا أكثر التجاء وتضرعا ، وألزم لطريق الخوف والرهبة ، خوفا [من] أن [٣] الذى هم فيه محل استدراج ، كما وصف الله عز وجل أصحاب نبى من أنبيائه [٤] عليهم السلام فى قوله « وكأين من نبى قاتل [٥] معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا » ، الآية ، فوصفهم بهذه الصفة [٥٣ ا] وقوله الحق . ثم أخبر الله تعالى بما أظهروه من أنفسهم مع ما تقدم لهم من الأحوال ، فقال : « وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا ، وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين » . والنبى صلى الله عليه وسلم يقول : « إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبيد » . ومما يشبه هذا الحال ما سمعت على بن بندار [٦] يقول سمعت محفوظاً يقول [٧] سمعت أبا حفص يقول : منذ أربعين سنة حالى مع الله أنه ينظر إلى نظرة أهل الشقاوة [٨] ، وعملى دليل على شقاوتى .

---

(١) ب : ركب .

(٢) ق : أحمد بن محمد الفراء ، وهو خطأ .

(٣) ق : لأن .

(٤) ب : أصحاب النبى (ص) من أنبيائه وهو خطأ .

(٥) و الأصل : قتل ، وهى قراءة ضعيفة

(٦) هو أبو الحسن على بن بندار بن الحسين الصيرفى . راجع طبقات السلمى ، ١١٦ ب .

(٧) هذه العبارة ساقطة فى ق .

(٨) ق : أن انظر إلى أهل السعادة .

وكل [1] طريقة أبي حفص وأصحابه في هذا أنهم يرغبون المريدين في الأعمال والمجاهدات، ويظهرون لهم مناقب الأعمال ومحاسنها ليرغبوا بذلك في دوام المعاملة والمجاهدة والملازمة عليها. وكانت طريقة حمدون القصار وأصحابه تحقير المعاملات عند المريدين، ودلالتهم على عيوبها لئلا يعجبوا بها ويقع ذلك منهم موقعا. فتوسط أبو عثمان [2] رحمه الله وأخذ طريقاً بين طريقتين: وقال كلا الطريقين صحيح [3]، ولكل واحد منهما وقت، فأول ما يجيء المريد إلينا ندله على تصحيح المعاملات ليلزم العمل ويستقر عليه، وإذا استقر عليه ودام فيه واطمأنت نفسه إليه، فحينئذ نكشف [4] له عن عيوب معاملاته والأنفة منها لعلمه بتقصيره فيها، وأنها ليست مما يصلح لله تعالى، حتى يكون مستقرا على عمله غير مغتر به. وإلا فكيف ندله على عيوب الأفعال وهو خال من الأفعال؟ وإنما ينكشف له عيب الشيء إذا لزمه وتحقق به، وهذا أعدل الطرق إن شاء الله تعالى [5]. وسئل بعضهم ما طريق الملامة؟ فقال: ترك الشهرة فيما يقع فيه التميز من الخلق في اللباس والمشي والجلوس والكون معهم على ظاهر الأحكام، والتفرد عنهم [6] بحسن المراقبة، ولا يخالف ظاهره ظاهرهم بحيث يتميز منهم، ولا يوافق باطنه باطنهم، فيساعدهم [7] على ما هم عليه من العادات والطبائع، ولا يخالف ظاهرهم بحيث يتميز. وسئل بعضهم [8]

(١) ب: وكان.

(٢) يعني سعيد بن إسماعيل بن منصور الحيري النيسابوري المعروف بالواعظ، ثالث مؤسسي الملامتية بعد أبي حفص وحمدون، وقد صحب شاه الكرماني ويحيى بن معاذ وأباحفص وتخرج به؛ مات سنة ٢٩٨؛ راجع ترجمته في طبقات السلمي ٣٦ ب وما بعدها، والقشيري ص ١٩، والحلية ج ١٠ ص ٢٤٤، والشعراني ج ١ ص ٧٤، وما ورد من أقواله في اللمع للسراج ص ١٠٣ و ١١٧ و ٢٢٦ و ٢٩٦ و ٣٠٦

(٣) ب: صحيحان.

(٤) ق: تكشف.

(٥) هذه واردة في ق بشيء من التصرف، والمعنى واحد.

(٦) ق: عنهم في السر.

(٧) ب: فيشاركهم.

(٨) ق: ذكر الاسناد هكذا: «وسمعت محمد بن محمد بن إسماعيل يقول سمعت أبا نصر الصفار يقول لما سألته عن الملامة فقال» الخ.

ما الملامة ؟ فقال : ألا تظهر خيرا ولا تضمر شرا . وسئل بعضهم ما لكم لا تحضرون مجالس السماع ؟ فقال : ليس تركنا مجالس السماع كراهة ولا إنكاراً ، ولكن خشية أن يظهر علينا من أحوالنا ما نسره [1] ، [٥٣ ب] وذلك عزيز علينا وعندنا . سمعت محمد بن أحمد البهمي [2] يقول سمعت أحمد ابن حمدون يقول سمعت أبى حمدون القصار يقول وقد سئل عن الملامة ، فقال خوف القدرية ورجاء المرجئة . وإنما أحبوا هم حضور مجالس السماع للمتمكنين الذين لا يظهر عليهم شيء من السماع وإن أداموا عليه [3] .

٩ — ومن أصولهم أن الأذكار أربعة : فذكر باللسان وذكر بالقلب وذكر بالسر وذكر بالروح . فاذا صح ذكر الروح سكت السر والقلب [4] عن الذكر ، وذلك ذكر المشاهدة ، وإذا صح ذكر السر سكت القلب والروح عن الذكر ، وذلك ذكر الهيبة ، وإذا صح ذكر القلب فتر اللسان عن الذكر ، وذلك ذكر الآلاء والنعماء ، وإذا غفل القلب عن الذكر أقبل اللسان على الذكر ، وذلك ذكر العادة [5] . ولكل واحد من هذه الأذكار عندهم آفة : فآفة ذكر الروح اطلاع السر عليه ، وآفة ذكر القلب اطلاع النفس عليه ، وآفة ذكر النفس رؤية ذلك وتعظيمه أو طلب ثواب أنك [6] تصل به إلى شيء من المقامات . وأقل الناس قيمة من يريد إظهاره إلى الخلق ، ويريد الاقبال عليه بذلك أو بشيء منه ، وهو أخس الطبع وأدونه . وقال بعضهم : خلق الله الخلق وزين بعضهم بلطائف أنواره ومشاهدته وموافقته

(١) ق : ماستره الله .

(٢) أو السهمى بالبيت ، ويظهر أنه محمد بن أحمد بن حمدون الفراء السابق الذكر ، ولا وجود للبهمى أو السهمى فى ق .

(٣) فى هذه الجملة تقديم وتأخير فى ق : فقوله « وإنما أحبوا الخ » آت مباشرة بعد قوله « عزيز علينا وعندنا » ، وهو ترتيب أدق ، لأن الجملتين فى موضوع « السماع » .

(٤) ق : تضيف واللسان .

(٥) فى هذه الجملة خلط كثير واضطراب فى ق ، وهى مذكورة برمتها فى كتاب عوارف المعارف للسهروردى ج ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦

(٦) ق : أو تطمئن أنك تصل ، وفى عوارف المعارف ج ١ ص ٢٠٦ « أو ظن أنه يصل » .

وسابق عنايته، وجعل بعضهم فى ظلمات نفوسهم وطبائعهم وشهواتهم.
فمن زينهم بالزينة أهل التصوف، لكنهم أظهروا ما لله تعالى عليهم من الكرامات للخلق، وابتدءوا بالتزين بها والاخبار عنها، والكشف عن أسرار الحق إلى الخلق. وأهل الملامة [1] أظهروا للخلق ما يليق بهم من أنواع المعاملات والأخلاق، وما هو نتائج الطباع، وصانوا ما للحق عندهم من ودائعه [2] المكنونة أن يجعلوا لأحد إليها نظراً [3] أو للخلق إليها [4] سبيلا، أو يكرموا عليها [5] أو يعظموا بها [6]، ومع ذلك غاروا على جميع أخلاقهم ومحاسن أفعالهم، تخافوا أن يظهروها [7]، وعلموا ما للنفس فيها من المراد، فأظهروا للخلق ما يسقطهم عن أعينهم، وما يكون فيه تذليلهم وردهم، وما لا قبول لهم معها ليخلص لهم ظاهرهم وباطنهم [8]. وقال بعضهم [9]: طريق الملامة إظهار «مقام التفرقة» للخلق، وإضمار «التحقق بعين [10] الجمع» مع الحق.

١٠ — ومن أصولهم [11] مخالفة لذة الطاعات، | ١٥٤ | فان لها سموماً قاتلة.

١١ — ومن أصولهم تعظيم ما لله عندهم من جميع الوجوه، وتصغير ما يبدو منهم من الموافقات والطاعات، وملازمة حدهم مع الله من غير

(١) ب: وصنف ثالث م الملامتية.
(٢) ب: ودائعها.
(٣) ب: أن يكون لأحد إليه نظر.
(٤) ب: إليه.
(٥) ب: عليها.
(٦) ب: به، والظاهر أن الضمير يرجع فيها جميعها إلى الودائع، لا إلى من أودعت فيه.
(٧) ب: أن يظهروا.
(٨) سقط من هذه الجملة جزء كبير فى ق فجاءت مشوشة لا تؤدى معنى كاملا.
(٩) ب: ساقطة.
(١٠) ب: يعنى الجمع.
(١١) يرد هذا الجزء فى ق فى موضع آخر متأخر جدا فى الرسالة، أى فى ١٦٩ وما بعدها، والذى يسبقه مباشرة، وهو الجزء الذى ينتهى بقوله «بعين الجمع مع الحق»، فى ١٦٥.

قصد [١] ، من استنباط فى قول أو إظهار ما يجب كتمه من الأحوال ، كما حكى عن محمد بن موسى الفرغانى [٢] قال : خلق الله آدم عليه السلام بيده ونفخ فيه من روحه ، وأسجد له ملائكته ، وعلمه الأسماء كلها ، ثم قال له « إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى » — عرفه قدره لئلا يعدو طوره . وحكى لى عن بعض مشايخهم أنه قال : من قام بنفسه ظهر فيه الفضول [٣] واعترضه [٤] الفتور . قال وسمعت منصور بن عبد الله الأصفهانى [٥] يقول سمعت عمى [٦] البسطامي يقول سمعت أبا يزيد يقول : من لم ينظر إلى شاهده بعين الاضطرار ، وإلى أوقاته بعين الاغترار ، وإلى أحواله بعين الاستدراج ، وإلى كلامه بعين الافتراء ، وإلى عبادته بعين الاجتزاء [٧] ، فقد أخطأ النظر . وكتب محمد بن الفضل [٨] إلى أبى عثمان يسأله عما يخلص للعبد من الأفعال والأحوال ، فقال له : اعلم أكرمك الله بمرضاته أنه لا يخلص للعبد من الأحوال والأفعال إلا ما أجرى الله تعالى عليه من غير تكلف له فيه . وأسقط عنه رؤيته أو رؤية الناظرين إليه وليس له من الأحوال إلا حال السر الذى لا يطلع عليه إلا لخوله . قال الله تعالى : « ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب » ، وعندى والله أعلم ، أن المعظم لشعائر الله هو المتبع لكتاب الله تعالى وسنة

(١) ق : نقد .

(٢) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطى الفرغانى ، سمى بالفرغانى لأن أصله من فرغانه . راجع ترجمته فيما سبق .

(٣) ق : « القصور » وهذا أدق .

(٤) ب : اعترض عليه .

(٥) ب : عبد الله بن منصور وهذا خطأ . يروى عنه السلمى عادة أقوال أبى يزيد البسطامى وأبى على الروذبارى والجنيد وأحمد بن خضرويه وغيرهم . قارن القشيرى مثلا .

(٦) لعله موسى بن عيسى المعروف بعمى ، كما تدل عليه الروايات الواردة فى رسالة القشيرى ص ٤ ، ٦ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٦ : قارن اللمع لسراج ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ٣٢٤

(٧) فى الأصل الاجتراء بالراء ، ولكن الاجتزاء بالزاى أقرب إلى المعنى .

(٨) هو أبو عبد الله محمد بن الفضل البلخى ، كان من المعجبين بأبى عثمان والمقتدين به ؛ مات سنة ٣١٩ ، راجع ترجمته فى طبقات السلمى ٤٧ ب ، والقشيرى ص ٢١ ، وقارن ذلك أيضاً بما جاء فى الحلية ج ١٠ ص ٢٤٤

نبيه صلى الله عليه وسلم، يعظم ذلك فى قلبه حتى لا يجد إلى غير الاقتداء وترك الاختيار سبيلا. وهذا من علامة [1] الصادقين، وهذا الذى كان يأمرنا به شيخنا أبو حفص، وعلى ذلك كان يدل كبار أصحابه [2]. قال وسمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت عمى يقول سمعت أبى يقول سمعت أبا يزيد يقول: لو صفت لى تهليلة ما باليت بعدها بشىء. وحكى عن أبى حفص أنه قال: العبادات فى الظاهر سرور وفى الحقيقة غرور، لأن المقدور قد سن، فلا يسر بفعله إلا مغرور. وقال: خلقت النفس مريضة ومرضها طاعاتها، وجعل دواؤها الاستناد إلى مسبوق القضاء، فلا يزال العبد يتقلب فى الطاعات وهو منقطع عنها. ولقد رأيت لرويم [3] رحمه الله فصلا فى كتاب «دليل العارفين» يقرب من طريقهم: وقال [4] | ٥٤ ب | حين سئل كيف يبرأ من السكون والحركة من جعل ساكناً متحركا، أو يخلو [5] من الاختيار من جعل مختاراً مميزاً؟ فقال لا يبرأ من ذلك حتى تكون حركته لا به، وسكونه لا إليه: ولا يخلو من الاختيار حتى يوافق اختياره اختيار الحق فيه وله، فيحصل له سكون وحركة فى الظاهر، ولا حركة ولا سكون فى الحقيقة، ويحصل له اختيار ولا اختيار له، لأن اختياره اختيار الحق له، وهذه من المقامات السنية، وهو قريب مما يضمر القوم فى خفى علومهم دون ما يبدونه.

(١) ب: ساقطة.

(٢) ق: وذلك الذى كان يأمر به شيخنا رضى الله عنه، وعلى ذلك يدل كلام أكابر أصحابه. وبعد ذلك تذكر ق جملة أخرى لا وجود لها فى ب: وهى «سمعت محمد ابن عبد الله الطبرى يقول كنت واقفاً على حلقة الشبلى رضى الله عنه فجاءه شيخ فقال له: يا أبا بكر ارفق بى أسألك مسألة. فقال سل ياشيخ فقال: ما أفضل الأعمال فأنشد الشبلى:

إذا محاسن اللاتى أدل بها ... كانت ذنوبى فقل لى كيف أعتذر

(٣) هو أبو أحمد أو أبو محمد بن يزيد البغدادى الصوفى المعروف، مات سنة ٣٠٣ راجع ترجمة مطولة له فى تاريخ بغداد ج ٨ ص ٤٣٢ — ٤٣٤، وطبقات الشعرانى ج ١ ص ٧٥، والقشيرى ص ٢٠، وطبقات السلمى ١٣٩، والحلية ج ١٠ ص ٢٩١

(٤) ق: وهو.

(٥) ب: يخلص.

١٢ — ومما يشبه أصولهم ما بلغنى عن سهل بن عبد الله [١] نضر الله وجهه أنه قال : ليس للمؤمن نفس لأن نفسه ذهبت . قيل له فأين ذهبت نفسه ؟ قال فى المبايعة . قال الله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة [٢] » .

١٣ — ومن أصولهم ماسمعت محمد بن عبد الله الرازى [٣] يقول : سمعت أبا على الجرجانى [٤] يقول : حسن الظن بالله غاية المعرفة ، وسوء الظن بالنفس أصل المعرفة بها . سمعت محمد بن أحمد الفراء [٥] يقول سمعت أبا الحسن الشراكهى [٦] يقول سمعت أبا عثمان يقول : قال رجل لأبى حفص أوصنى قال لا تكن عبادتك لربك سبيلا [٧] لأن تكون معبوداً ، واجعل عبادتك له إظهار رسم الخدمة والعبودية عليك ، فإن من نظر إلى عبادته فإنما يعبد نفسه . وقال بعضهم : من رجع إلى الخلق قبل الوصول فقد رجع من الطريق ، فيورثه ما تقدم من رياضته حب الرياسة وطلب الاستعلاء على الخلق ، ومن رجع إلى الخلق بعد الوصول [٨] صار إماماً ينتفع به المريدون . وسمعت أبا عمرو [٩]

(١) هو الصوفى المعروف أبو محمد سهل بن عبد الله التسترى المتوفى سنة ٢٨٣ ، راجع ترجمته فى القشيرى ص ١٤ ، والشعرانى ج ١ ص ٦٦ ، وطبقات السلمى ٤٥ ب وما بعدها ، والحلية ج ١٠ ص ١٨٩ — ٢١٢

(٢) سورة التوبة آية ١١٠

(٣) ق : عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازى . واسمه الكامل أبو محمد عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمن الرازى المعروف بالشعرانى ، ولد بنيسابور ومات بها سنة ٣٥٣ وقد سبق ذكره . ولكن إشارة المتن إنما هى إلى محمد بن عبد الله الرازى المعروف بابن شاذان .

(٤) يسميه الشعرانى الجوزجانى : وهو أبو على بن على الجرجانى من كبار مشايخ خراسان من أقران محمد بن على الترمذى ، راجع ترجمته فى طبقات السلمى ٥٥ ب : والحلية ج ١٠ ص ٣٥٠ والشعرانى ج ١ ص ٧٧

(٥) ق : أحمد بن محمد الفراء والصحيح ماذكرناه آنفا .

(٦) لعله أبو الحسن الشركى الذى تقدم ذكره .

(٧) ق : سببا .

(٨) ق : تزيد « إلى التمكين » .

(٩) ب : أبا عمر ، وهو ولد أحمد بن حمدان ، وعليه فكلمة ابن الأولى الواردة فى اسمه زائدة ، وقد سبقت الاشارة إليه وإلى أبيه .

ابن محمد بن أحمد بن حمدان يقول سمعت أبي يقول : كان أبو حفص إذا دخل البيت لبس المرقعة والصوف وغير ذلك من ثياب القوم ، وإذا خرج إلى الناس خرج بزى أهل السوق ، يرى فى لبس ذلك فيما بين الناس رياء[1] أو شبه رياء أو تصنع.

١٤ — ومن أصولهم التأدب بإمام من أئمة القوم ، والرجوع فى جميع ما يقع لهم [١٥٥] من العلوم والأحوال إليه . سمعت أحمد بن أحمد يقول : سمعت أبا عمرو الزجاجى[2] يقول : لو أن رجلا بلغ أعلى المراتب والمقامات حتى يكشف له عن الغيب ولا يكون له أستاذ لم يجىء منه شىء[3] . وقال : وسمعت الشيخ أبا يزيد محمد بن أحمد الفقيه[4] يقول سمعت إبراهيم بن شيبان[5] يقول : من لم يتأدب بأستاذ فهو بطال . وكره أكثر مشايخهم أن يشهر الانسان نفسه بشىء من العبادات ، كالصوم الدائم والصمت الدائم ، والأوراد الظاهرة من الصلاة وغير ذلك ، حتى يعرف بذلك ويذكر به . ولقد سمعت قريباً من هذا من محمد بن عبدالله الرازى ، يقول سمعت حمزة البزاز[6] يقول : سمعت عبد الله بن حمدون يقول : سمعت عبد الله المغازلى[7] يقول : سمعت بشر الحافى[8] يقول : أتيت المعافى بن عمران[9] فدققت الباب فقيل من ذا ؟

---

(١) ق : يرى لبس القوم وزيهم فيما بين الناس رياء .

(٢) هو محمد بن إبراهيم الزجاجى النيسابورى مات بمكة سنة ٣٤٨ ، راجع السلمى ١٠٠ ا ، والقشيرى ص ٢٨ ، والشعرانى ج ١ ص ١٠٠

(٣) لم يرد من هذه الجملة فى ق إلا بضع كلمات لا تفيد معنى كاملا : وقد سقط منها الاسناد برمته .

(٤) لعله أبو يزيد المروزى الوارد ذكره فى رسالة القشيرى ص ٢٧ س ٤ من أسفل .

(٥) ق : ابن سنان وهو خطأ . وهو أبو إسحق إبراهيم بن شيبان القرميسينى شيخ الجبل ، مات سنة ٣٣٠ ، راجع السلمى ٩٣ ب ، القشيرى ص ٢٧ ، والحلية ج ١٠ ص ٣٦١ ، والشعرانى ج ١ ص ٩٧ ، والانساب ٤٤٨ (ا) .

(٦) وهو غير أبى حمزة البزاز البغدادى الصوفى المتوفى سنة ٢٨٩ هـ .

(٧) لعله أبو جعفر محمد بن منصور المغازلى نسبة إلى صنع المغازل . راجع الانساب للسمعانى ٥٣٨ ا .

(٨) هو أبو نصر بشر بن الحارث المعروف بالحافى ، أصله من مرو وسكن بغداد ومات بها سنة ٢٢٨ هـ . راجع القشيرى ص ١١ ، والسلمى ٩ ب ، والشعرانى ج ١ ص ٦٢ ، وتاريخ الخطيب البغدادى ج ٧ ص ٦٧ — ٨٠

(٩) هو أبو مسعود الأزدى الموصلى من كبار المحدثين فى عصره ، تخرج على سفيان الثورى ، مات سنة ١٨٤ أو ١٨٥ هـ . راجع تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٢٦ — ٢٢٩

قلت أنا بشر ، وجرى على لساني حتى قلت الحافي ، فقالت لي بنية من الدار : يا عم ! لو اشتريت نعلا بدانقين لسقط عنك هذا الاسم . وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الشهرتين . وقال عليه السلام . كفى بالمرء شراً أن يشار إليه في أمر من الدنيا أو الآخرة . وكره أكثر مشايخهم القعود للناس على وجه التذكير والموعظة ، وقالوا في ذلك : اخراج أحسن ماعندك إلى الخلق ، فما تبقى لك مع الحق [1] ؟ إن كلمتهم بأحوال السلف ظلمتهم ، حيث طرقت لهم السبيل إلى الدعاوى [2] . قال كذلك سمعت أبا عمرو ابن حمدون [3] يقول : سمعت أبا حفص يقول لأبي عثمان : القعود للخلق هو الرجوع من الله الى الخلق ، فانظر أى رجل تكون .

١٥ — ومن أصولهم أن كل عمل وطاعة وقعت عليه رؤيتك واستحسنته من نفسك فذلك باطل . وأصلهم في ذلك [4] ما حدثنا أبو محمد عبد الله [5] ابن على بن زياد عن محمد بن المسيب الأرغاني قال : حدثني عبد الله بن حسن قال ، قال على بن الحسين عليهما السلام : كل شيء من أفعالك اتصلت به رؤيتك فذلك دليل أنه لم يقبل منك [6] ، لأن القبول مرفوع مغيب عنك [7] ، وما انقطع عنه رؤيتك [8] فذلك دليل القبول .

١٦ — ومن أصولهم رؤية تقصير أنفسهم ورؤية عذر الخلق فيما هم فيه .

(١) ق : فماذا يبقى لك مع الحق .

(٢) ق : تضيف « إن كلمتهم بأحوالك أفسدتها وإن كلمتهم بأحوالهم فعلمك بأحوالهم جهل ، ولعلك لا يكون لك حد الاسراف ، وإن كلمتهم بأحوال السلف » الخ .

(٣) لعلها ابن حمدان السابق الذكر .

(٤) ق : وأصلهم في ذلك ماحدثنا أبو عبد الله بن حسن قال قال على بن الحسن كل شيء الخ .

(٥) لعله عبد الله بن على الطوسي الذي يروى عنه السلمي في رسالة القشيرى . راجع ص ١٢ ، ١٤ .

(٦) ، (٧) ما بين الرقمين ساقط في ق .

(٨) ق : وما انقطع عنه نظرك من أفعالك .

قال كذلك سمعت عبد الله بن محمد المعلم [1] يقول سمعت أبا بكر الفارسي [2] يقول: خير الناس من يرى الخير في غيره ويعلم أن الطرق إلى الله كثيرة [٥٥ ب] غير الطريق الذي هو عليه لكي يرى تقصير نفسه بنفسه فيما هو فيه، ولا ينظر إلى أحد بعين التقصير والنقص. سمعت جدي اسماعيل بن نجيد يحكي عن شاه الكرماني أنه قال: من نظر إلى الخلق بعينه طالت خصومته معهم، ومن نظر إليهم بعين الحق عذرهم فيما هم فيه، وعلم أنهم لا يستطيعون غير ما أجبروا عليه [3].

١٧ — ومن أصولهم حفظ القلب مع الله بحسن المشاهدة، وحفظ الوقت مع الخلق بحسن الأدب [4]، وكتمان ما يظهر عليه من الموافقات [5] إلا ما لابد من إظهاره. ولذلك قال أبو محمد سهل رحمه الله: وقتك أعز الأشياء عندك، فاشغله بأعز الأشياء عليك. وقال أبو عبد الله الحرنى: ليس في الدنيا شيء أعز من قلبك ووقتك، فإن ضيعت قلبك عن مطالعات الغيوب، وضيعت وقتك عن ممارسة آداب النفس، فقد ضيعت أعز الأشياء عليك.

١٨ — ومن أصولهم أن أصل العبودية شيئان: حسن الافتقار إلى الله عز وجل، وهذا من باطن الأحوال، وحسن القدوة برسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الذي ليس فيه للنفس نفس ولا راحة.

١٩ — ومن أصولهم أن الانسان يجب أن يكون خصما على نفسه، غير راض بحال من الأحوال. قال كذلك سمعت أبا بكر بن شاذان [6] يقول:

(١) ق: عبد الله محمد بن المعلم. قارن القشيري ص ٢٦

(٢) وهو أبو بكر الطمستاني الفارسي المتوفى سنة ٣٤٠: راجع السلمي ١٠٦ ا ورسالة القشيري ص ٢٩ والشعراني ج ١ ص ١٠٩، والحلية ج ١٠ ص ٣٨٢

(٣) ب: وهل يستطيعون إلا ما جبلوا عليه.

(٤) ق: وحفظ القلب مع الله بحسن الأدب. ولعلها «وحفظ الوقت مع الله بحسن الأدب» بدليل استشهاده فيما بعد بعبارة سهل بن عبد الله (التستري).

(٥) ق: المراقبات:

(٦) هو محمد بن عبد الله بن عبد العزيز أبو بكر المعروف بابن شاذان الرازي الصوفي الواعظ، مات سنة ٣٧٦ هـ. يقول فيه صاحب الشذرات: «وقال في المغني [وهو كتاب الذهبي الحافظ] طعن فيه الحاكم، ولأبي عبد الرحمن السلمي عنه عجائب». شذرات =

سمعت على بن داود العكى يقول : المؤمن خصم الله على نفسه فى جميع أحواله وأفعاله وأذكاره وأقواله .

٢٠ — ومن أصولهم أن النظر إلى العمل والعجب [1] (به) من قلة العقل ورعونة الطبع . كيف تفتخر بما ليس لك فيه شىء ، وهو يجرى من الغير إليك ، ينسب ذلك إليك نسبة عارية ، وفى الحقيقة ليس لك معه نسبة ، لأنك مدبر فيه ومجبور [2] عليه ، وهل الافتخار بهذا الأمر إلا من قلة العقل ورعونة الطبع ؟ . وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : المتصنع بما لم يعط كلابس ثوبى زور . قال سمعت محمد بن عبد الله يقول : سمعت محمد بن على الكتانى [3] يقول : كيف يعجب عاقل بعمله [4] وهو يعلم أنه لا يقدر على شىء من عمله ؟

٢١ — ومن أصولهم ترك الكلام فى العلم والمباهاة به وإظهار أسرار الله منه عند غير أهله . قال سمعت منصور بن عبد الله يقول : سمعت عبد الله بن محمد [5] النيسابورى يقول : قلت لأبى حفص [١٥٦ ا] ما بالكم لا تتكلمون كما يتكلم البغداديون وغيرهم من الناس ، وما بالكم اخترتم الصمت ؟ فقال : لأن مشايخنا صمتوا بعلم ونطقوا على [6] الضرورة ، فوقع لهم محل الأدب فى الكلام ، فلم يتكلموا إلا بعد ما عقلوا عن الله ، فصاروا أمناء الله فى أرضه ، والأمين حريص على حفظ أمانته .

= الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٨٧ ، وهو غير عبد الله الرازى الذى هو أبو محمد عبد الله ابن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الرازى المعروف بالشعرانى المتوفى سنة ٣٥٣ هـ ، وقد تقدم ذكره كذلك .

(١) ق : ومن أصولهم أن الافتخار بالعمل والعجب به .

(٢) ب : مجبول .

(٣) هو أبو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى الصوفى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ . راجع عنه القشيرى ص ٢٦ ، والسلمى فى الطبقات ٨٦ ا ، والشعرانى ج ١ ص ٩٤ ؛ والحلية ج ١٠ ص ٣٥٧ ، وشذرات الذهب ج ٢ ص ٢٩٦

(٤) ب : بعلمه .

(٥) ق : محمد المزين النيسابورى ، والمزين تحريف ولعله أبو محمد عبد الله بن محمد النيسابورى الملقب بالمرتعش ، صحب أبا حفص وأبا عثمان والجنيد وأقام ببغداد ومات بها سنة ٣٢٨ هـ . راجع طبقات السلمى ٨٠ ب ، والقشيرى ص ٢٦ ، والشعرانى ج ١ ص ٩٠

(٦) ق : عن .

٢٢ — ومن أصولهم أن السماع إذا عمل فيمن يتحقق فيه ، أن هيبته تمنع الحركة [(١)] والصياح لتمام هيبته عليهم . قال سمعت محمد بن الحسن الخشاب [(٢)] يقول : سمعت على بن هارون الحصرى [(٣)] يقول : السماع الحقيقى إذا صادف مكاناً من قلب متحقق زينه بأنواع الكرامات ، أوله أن تبدو هيبته على الحاضرين حتى لا يتحرك بحضرته أحد ، ولا يصيح ولا ينزعج لتمام هيبته وحقيقة مصاحبة السماع منه أن يغلب وقته أوقات الحاضرين ويقهرهم ، فهم تحت قهره وأمره [(٤)] .

٢٣ — ومن أصولهم أن الفقر سر الله عنده ، فاذا ظهر عليه [(٥)] فقره منه فقد خرج عن حد الأمناء . والفقير منهم عندهم فقير ما لم يعلم أحد فقره إلا مَنْ يكون افتقاره إليه ، فاذا علم منه غيره فقد خرج من حد الفقر إلى حد الحاجة ، والمحتاجون كثير والفقراء قليل . وأصلهم فى ذلك ما سمعت محمد بن أحمد بن إبراهيم [(٦)] يقول : سمعت طلحة السلمى [السلى هكذا] يقول : كان شاه الكرمانى يقول : الفقر سر الله عند العبد ، فاذا كتمه كان أميناً ، وإذا أظهره سقط عنه اسم الفقر [(٧)] .

٢٤ — ومن أصولهم ترك تغيير اللباس ، والسكون مع الخلق على ظاهر ما هم عليه ، والاجتهاد فى إصلاح السر . وأصلهم فى ذلك ماروى

(١) ق : تمنع الحاضرين عن الحركة .

(٢) ق : الحساب بالحاء والسين المهملتين وهذا خطأ ، فهو محمد بن الحسن الخشاب البغدادى ، يشير إليه السلمى أحيانا باسم أبى العباس البغدادى ، قارن روايات السلمى عنه فى رسالة القشيرى ص ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ٢٢ الخ الخ .

(٣) ب : الحضرمى : ولعله على بن هارون [لا إبراهيم] الحصرى — بالصاد — الصوفى ، مات ببغداد سنة ٣٧١ هـ . راجع عنه السلمى ١١٤ ا ، والأنساب للسمعانى ١٦٩ ب ، وتاريخ بغداد ج ١١ ص ٣٤٠ ، ورسالة القشيرى ص ٣٠

(٤) لا يمكن فهم هذه الجملة فى ق لنقصها واضطرابها وتحريفها .

(٥) ب : أظهر .

(٦) يروى عنه السلمى عادة أحاديث شاه الكرمانى . كما هو وارد فى هذه الرسالة وفى الحلية لأبى نعيم ج ١٠ ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ويسميه أبو نعيم أحيانا « أبو عبد الله محمد بن أحمد » .

(٧) ق : الفقر والأمانة .

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم [1] .

٢٥ — ومن أصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلا بما يلزمهم من عيوب أنفسهم ، محاذرة شرها ودوام [2] تهمتها والاقامة على إصلاحها ومكنون عذرها وخفاء سرها [3] . وأصلهم فى ذلك قول الله تعالى : « إن النفس لأمارة بالسوء » . قيل المعنى إلا من [4] ذللها الله لصاحبها وأظهره عليها [5] بدوام المخالفة ، وردها من طريق المخالفة إلى طريق الموافقة ، وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس .

٢٦ — ومن أصولهم أن المعطى يجب عليه ألا يرى عطاه شيئاً ، لأنه يعطى ما لله عنده ويوصل الحقوق إلى مستحقها ، فاذا أعطى حق الغير كيف يعظم ذلك عنده ؟ وأصلهم فى ذلك حديث أبي موسى الأشعرى رضى الله عنه [٥٦ ب] حين أتى النبي صلى الله عليه وسلم مع الأشعريين ليستعملوه ، فحلف ألا يحملهم ثم حملهم فقالوا : نسى [6] رسول الله يمينه . فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا له : حلفت ألا تحملنا ، فقال : ما أنا حملتكم ولكن الله حملكم ، وقوله عليه السلام : أنا قاسم والله المعطى . فاذا عرف العبد [7] حقيقة ذلك سقط عنه رؤية بذله وسخائه .

٢٧ — ومن أصولهم أن أقل العبيد معرفة [8] بربه عبد ظن أن فعله وطاعته تستجلب عطاه ، وأن عطاه يقابل فضله ، ولا يصح للعبد عندهم شىء من مقام المعرفة حتى يعلم أن كل ما يرد عليه من ربه من جميع الوجوه [9] فضل غير استحقاق . وأصلهم فى ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : لا يدخل

(١) ق : إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم .

(٢ ، ٣) ما بين الرقمين ساقط فى ق .

(٤) ب : ما .

(٥) فى الأصل عليه : أما ق فتقرأ وظفر بها .

(٦) ب : نسينا .

(٧) ب : ساقطة .

(٨) ب : مغرور .

(٩) ق « من جميع الوجوه مراد الله تعالى وحده ، وليس لأحد فيه أمر ولا نهى » .

أحدكم الجنة بعمله . قالوا ولا أنت يارسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمته .

٢٨ — ومن أصولهم ألا يبصر (الانسان) عيب أخيه إلا أن يكون معيباً . وأصلهم فى ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم لصفوان : هلا سترته بردائك كان خيراً لك ؟ .

٢٩ — ومن أصولهم كراهة الدعاء إلا للمضطرين ، والمضطر عندهم من لا يجد لنفسه وجهاً ولا متاعا ولا مقاماً عند الله تعالى ولا عند الخلق ، فيكون رجوعه إلى ربه بانكسار وضعف دون أن يقدم أحواله وأفعاله ، ويكون رجوعه إلى ربه على حد الافلاس والتخلى من كل شىء ، فيكون الدعاء مباحاً فى ذلك الحال ، ويرجى لدعائه الاجابة . وأصلهم فى ذلك ماحكى عن أبى حفص أنه قيل له بمـاذا تقدم على ربك ؟ قال : وما للفقير أن يقدم به على الغنى سوى فقره إليه ؟ قال أبو يزيد : نوديت فى سرى : « خزائنى مملوئة من الخدمة ، فإن أردتنا فعليك بالذلة والافتقار » .

٣٠ — ومن أصولهم أن الغفلة — التى هى رحمة الله — هى على من استوفى أوقاته فى المجاهدة والمعاملة ، فإذا أراد الله به رفقاً أو رفاهية أورد عليه غفلة يستريح فيها لذلك . سئل شيخهم أبو صالح[1] عن الغفلة التى هى رحمة ، فقال : ذلك يكون على فلان الذى لا يمكنه أن يأتى الفراش إلا حبواً من كثرة الاجتهاد ، وإذا أتى الفراش يكون كالحية على المقلى .

٣١ — ومن أصولهم أن كثرة الحركة فى الأسباب من علامة الشقاوة ، وأن التفويض والسكون تحت مجارى الأقدار من علامات السعادة . ولذلك قال حمدون : خلق الله الخلق مضطرين إليه لاحيلة لهم ، | ٥٧ ا | فأسعد الناس من أراد الله قلة حيلته[2] .

(١) هو حمدون القصار الآنف الذكر .

(٢) هذا الجزء كله من قوله « وأصلهم فى ذلك قول النبى (ص) لا يدخل أحدكم الجنة » إلى قوله « حيلته » ساقط فى ق .

٣٢ — ومن أصولهم أنهم كرهوا أن يخدموا أو يعظموا أو يقصدوا، ويقولون: ماللعبد وهذه المطالبات[١]؟ إنما هي للأحرار. وأصلهم في ذلك ماسمعت من محمد بن أحمد الفراء[٢] يقول: سمعت عبد الله بن أحمد بن منازل يقول: سمعت حمدون يقول وقد سئل من العبد؟ فقال: الذي يعبد ولا يحب أن يعبد. قال أبو حفص: لا تكن[٣] عبادتك سبباً (في) أن تكون رباً يستعبد عبيده.

٣٣ — ومن أصولهم في الفراسة أن الانسان يجب أن يتقي من فراسته، والمؤمن لايدعى فراسة لنفسه[٤]، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: اتقوا فراسة المؤمن، ومن يتقي (فراسة) الغير فيه كيف يدعى فراسة لنفسه[٥]؟ وهذا قول أبي حفص.

٣٤ — ومن أصولهم ما سمعت محمد بن أحمد الفراء يقول: سمعت ابن منازل[٦] يقول: سمعت أبا صالح يقول: المؤمن يجب أن يكون بالليل سراجا لاخوانه وعصاً لهم بالنهار، المعنى حسن عونه لهم في اشتغالهم وما يحتاجون إليه[٧].

٣٥ — ومن أصولهم ما حكى أبو عثمان عن أستاذه أبي حفص أنه قال: من كثر علمه قل عمله: ومن قل علمه كثر عمله. فرجعت إلى أبي حفص[٨] فسألته عن معنى كلامه هذا، فقال: من كثر علمه استقل كثير عمله، لعلمه بتقصيره فيه، ومن قل علمه استكثر قليل عمله، لقلة رؤية التقصير فيه في العيب.

(١) ق: المقامات.

(٢) ب: ماسمعت من حمدون: ويترك الاسناد. ولا يعقل ان يكون السلمي قد سمع عن حمدون مباشرة وبينهما ١٤١ سنة.

(٣) في الأصل: لا تكون.

(٤) ق: أن يتقي فراسة المؤمنين فيه ولا يدعى لنفسه فراسة.

(٥) في هذه الجملة تقديم وتأخير في ب وهي ساقطة في ق.

(٦) ب: ابن المبارك، وهو خطأ سبق أن أشرت إليه.

(٧) ق: «وبالنهار عصاً لهم، فسألت محمدا عن تفسير هذه الحكاية ومعناها، فقال يكون داعيا لهم بالخير بالليل، قائما باشتغالهم بالنهار».

(٨) ب: أبي عثمان وهو خطأ.

٣٦ — ومن أصولهم أن سماع الاذن يجب ألا يغلب مشاهدة البصر ، المعنى ألا يغلبه سماع ما سمعه فى نفسه من الثناء بالظن بما يتحققه هو من آفات نفسه ومشاهدته ، وأول هذا الفضل لأبى حفص . وأصلهم فى ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ليس الخبر كالمعاينة . وقال عمر رضى الله عنه : المغرور من غررتموه .

٣٧ — ومن أصولهم ترك الكلام فى دقائق العلوم والاشارات ، وقلة الخوض فيها ، والرجوع إلي حد الأمر والنهى . وأصلهم فى ذلك ما سمعت عبد الله بن على [١] يقول : سمعت إسحق بن إبراهيم بن شيبان [٢] يقول : كتب محمد بن القاسم الحلوانى إلى أبى كتابا أكثر فيه الاشارات ، وكتب إليه أبى « بسم الله الرحمن الرحيم ، من العبد الذليل إبراهيم بن شيبان . يا أخى ! إن اتبعت الأمر والنهى فأنت بخير » . قال وحدثنى جدى قال: سمعت أبا عياض [٣] يقول : إذا نزع عن باطن الانسان الخيرات أطلق لسانه بالدعاوى العظيمة ودقائق العلوم .

٣٨ — [٥٧ ب] . ومن أصولهم فى التوكل ما سمعت ابن عبد الله يقول : سمعت [٤] عمي البسطامى يقول [٥] : سمعت أبا يزيد يقول : حسبك من التوكل ألا ترى لنفسك ناظراً [٦] غيره ، ولا لرزقك جالباً [٧] غيره ، ولا لعملك شاهداً غيره .

(١) لعله عبد الله بن على الطوسى الذى يروى عنه السلمى أقوال الحارث المحاسبي وأبى يزيد البسطامى والسرى السقطى . قارن رسالة القشيرى ص ١٠ ، ١٢ ، ١٤ الخ .

(٢) وهو ولد إبراهيم بن شيبان الذى تقدمت ترجمته .

(٣) ق : أبا عياض البروغندى بالباء ولعلها التروغندى بالتاء .

(٤) ق : ما سمعت منصور بن عبد الله ، وهذا أصح لأنه هو الذى يروى عن عمى عادة . قارن القشيرى ص ١٤

(٥) ق : « سمعت أبى يقول سمعت أبا يزيد » وهذا هو طريق الاسناد الكامل عن أبى يزيد .

(٦) ب : ناصر بالصاد .

(٧) ب : خازنا .

٣٩ — ومن أصولهم كتمان الآيات والكرامات ، والنظر إليها بعين الاستدراج ، والبعد عن سبيل الحق . كذلك سمعت محمد بن [١] شاذان يقول : سمعت أبا عمرو الدمشقي [٢] يقول : كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والكرامات [٣] ، كذلك فرض على الأولياء كتمانها لئلا يفتتن [٤] بها الناس .

٤٠ — ومن أصولهم ترك البكاء عند السماع والذكر والعلم وغير ذلك ، وملازمة الكمد ، فانه أحمد للبدن . وأصلهم فى ذلك ماسمعت أبا بكر محمد [٥] ابن عبد الله يقول سمعت أبا بكر محمد [٦] بن عبد العزيز المكي يقول لرجل [٧] فى مجلسه وقد بكى : تلذذك بالبكاء ثمن [٨] البكاء . وأطلق أبو حفص لأصحابه من البكاء بكاء الأسف ، وقال هو محمود . وخالفه أبو عثمان فى ذلك ، وقال بكاء الأسف يذهب بالأسف ، ومداومة الأسف أحمد عاقبة من التسلى عنه بالبكاء ، إلا أن يكون البكاء بكاء ذوبان الروح ، فتكون من ذلك البكاء تهد البدن وتفنيه ، وأنشد فى هذا المعنى :

وليس الذى يجرى من العين ماؤها ولكنها روحى [٩] تذوب وتقطر

٤١ — ومن أصولهم قالوا : يجب أن يكون الواعظ منك يوم موتك بيتك ، لا أن تظهر من الفقر طول حياتك [١٠] ، فاذا مت كان بيتك كأحد

---

(١) ق : ابن عبد الله بن شاذان ، وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن شاذان الذى سبق ذكره .

(٢) من كبار مشايخ الشام ومن أقران ابن الجلاء وذى النون ، مات سنة ٣٢٠ هـ . راجع طبقات السلمى ١٦٢ ا ، وحلية الاولياء ج ١٠ ص ٣٤٦ ، وطبقات الشعرانى ج ١ ص ٨٦ ، وشذرات الذهب ج ٢ ص ٢٨٧

(٣) ق : تضيف والمعجزات .

(٤) ق : يغتر .

(٥) ساقطة فى ق : والمراد به أبو بكر بن شاذان .

(٦) ساقطة فى ق .

(٧) ق : لرجل بكاء .

(٨) ق : عز بالبكاء .

(٩) ب : نفسى .

(١٠) ب : لئلا تظهر من الفقر طول عمرك .

بيوت من سلف من أرباب الفقر[١] . وقالوا : يجب أن تظهر الغنى والاستغناء أيام حياتك ، فاذا مت أظهر فقرك بيتك ، فيكون موتك[٢] راحة للماضين[٣] وموعظة للباقين . وأصلهم فى ذلك ما قال أبو حفص لعبد الله الحجام[٤] : إن كنت فتى فيكون بيتك يوم موتك[٥] موعظة للفتيان .

٤٢ — ومن أصولهم ترك الرجوع إلى أحد من المخلوقين والاستعانة بهم ، فانك لا تستعين إلا بمحتاج أو مضطر ، ولعله أشد حاجة واضطراراً منك وأنت لا تشعر . وأصلهم فى ذلك ما سمعت منصور بن عبد الله يقول : سمعت أبا على الثقفى[٦] يقول : سمعت حمدون يقول : استعانة المخلوق بالمخلوق كاستعانة المسجون بالمسجون .

٤٣ — ومن أصولهم إذا رأوا لأنفسهم إجابة دعوة حزنوا واستوحشوا، وقالوا هذا مكر واستدراج ، كما حُكى عن الدقى[٧] عن أبى نصر الرافعى[٨] [١٥٨] عن أبى عثمان النيسابورى أنه قال : خرجنا مع أبى حفص إلى بعض الجبال ، فقعد أبو حفص يكلمنا ، فبينا هو كذلك إذ جاءه ظبى فبرك بين يديه ، فبكى أبو حفص وتغير عليه وقته . فقلنا له ما بالك ؟ فقال : وقع فى قلبي أنه لو كان عندنا هذه الليلة شاة لاجتمعنا عليه ، فما استحكم هذا الخاطر من قلبي حتى جاء هذا الظبى كما تراه . وما يؤمننى أن أكون كفرعون ، أجيب لما سأل وقد ختم له من الله بالشقاوة ؟ .

(١) ب : كان بيتك حجة على من سلف .

(٢) ق : بيتك .

(٣) ب : للراضين .

(٤) لعله عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى . راجع الانساب للسمعانى ١٥٦ ب .

(٥) ب : « يوم موتك » ساقطة .

(٦) وهو محمد بن عبد الوهاب الثقفى ، لقى أبا حفص وحمدون القصار ؛ مات سنة ٣٢٨ هـ . راجع السلمى ١٨٣ ا ، والقشيرى ص ٢٦ ، والشعرانى ج ١ ص ٩١ .

(٧) هو أبو بكر محمد بن داود الدينورى الدق ، مات سنة ٣٥٠ . راجع السلمى ١٠٣ ب ، والانساب للسمعانى ٢٢٨ ا ، ورسالة القشيرى ص ٢٨ ، والشعرانى ج ١ ص ١٠٢ — وهو يسميه الرق بالراء — ، ونفحات الانس ٢٢٩

(٨) ق : الواقدى .

٤٤ — ومن أصولهم قبول الرزق إذا كان فيه ذل ، ورده إذا كان فيه عزة نفس وشره طبع . سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول : سمعت الحسين بن على الدمشقى [١] يقول : وجَّه عصام البلخى [٢] إلى أبى حاتم الأصم [٣] شيئاً فقبله منه ، فقيل له : لم قبلت ؟ فقال : وجدت في أخذه ذلى وعزه ، وفى رده عزى وذله ، فاخترت عزه على عزى وذلى على ذله .

٤٥ — ومن أصولهم [٤] ما سمعت عبد الله محمد بن عبد الرحمن الرازى [٥] يقول : سمعت أبا عثمان سعيد بن إسماعيل [٦] يقول وقد سئل عن الصحبة فقال : حسن الصحبة ظاهره [٧] أن توسع على أخيك من مال نفسك ولا تطمع فى ماله ، وتنصفه ولا تطلب منه الانصاف ، وتكون تبعاً له ولا يكون تبعا لك ، وتتحمل منه الجفوة ولا تجفوه ، وتستكثر قليل بره وتستقل مامنك اليه . ومن جامع ماسمعت شيخ هذه القصة [٨] محمد بن أحمد الفراء يقول : سألنى [٩] الأحدب غلام القناد «ما الملامتية وما كلامهم» ؟ فقال : ليس لهم مرسوم علم ولا مكتوب كتب ، ولكن كان لهم شيخ يقال له حمدون القصار ، فقال « الملامتى » لا يكون له من باطنه دعوى [١٠] ، ولا من ظاهره تصنع ولا مراءاة ، وسره الذى بينه و بين الله لا يطلع عليه صدره ، فكيف الخلق ؟

(١) ق : القرمسينى .

(٢) هو عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة البلخى : من كبار المحدثين الثقات مات سنة ٢١٠ ، راجع الأنساب للسمعانى ٨٩ ا .

(٣) وهو أبو عبد الرحمن حاتم بن يوسف ويقال حاتم بن عفوان [أو علوان] المعروف بالأصم ، وهو من أقدم مشايخ خراسان ، وكان من أهل بلخ ؛ مات سنة ٢٣٧ هـ . راجع طبقات السلمى ١٨ ب ، ورسالة القشيرى ص ١٥ وطبقات الشعرانى ج ١ ص ٦٨ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ص ٢٤١

(٤) ق : تضيف « فى الصحبة » .

(٥) ب : الدارانى ، وقد حقق اسمه من قبل .

(٦) وهو أبو عثمان الحيرى الملامتى المشهور ، تقدمت ترجمته .

(٧) ق : ظاهر وهو أن .

(٨) ق : الطريقة .

(٩) ب : سألت .

(١٠) ب : لا يكتب له من باطنه دعوة .

قال محمد بن أحمد الفراء : بلغنى أنه حكى الحاجب للشيخ أبى الحسن الحصرى [1] ببغداد فقال له : لو جاز أن يكون فى هذا الزمان نبى لكان منهم .

قال أبو عبد الرحمن رحمة الله عليه : بينت فى هذه الفصول التى تقدمت من منثور كلام مشايخهم وأئمتهم من ظاهر أصولهم ما نسأل الله تعالى ألا يحرمنا بركاته ، ومنها ما يستدل به من وفقه الله لفهمه على ما وراءه من أحوالهم وعباداتهم . ونحن نسأل الله تعالى ذكره أن يوفقنا لمرضاته ، ويعيننا على ما فيه الصلاح لدنيانا وأخرانا ، بفضله وسعة رحمته . إنه ولى ذلك والقادر عليه .

[تم الكتاب]

(1) ب : الحضرمى ، وقد تقدم تصحيح هذا الخطأ .

المراجع

(١) رسالة الملامتية ، نسخة رقم ٢٦٠٣٦ بمكتبة جامعة فؤاد الأول مأخوذة من نسخة برلين الخطية رقم ٣٣٨٨

(٢) نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، تحت عنوان « أصول الملامتية وغلطات الصوفية » ، رقم ١٧٨ مجاميع تصوف .

(٣) طبقات الصوفية ، لأبي عبد الرحمن السلمي ، نسخة مأخوذة من مخطوط المتحف البريطاني رقم ١٨٥٢٠ .Ad .

(٤) شرح الرسالة القشيرية ، للأنصاري وعليه حاشية العروسي . طبع بولاق .

(٥) رسالة القشيري ، مصر سنة ١٣٣٠

(٦) اللمع للسراج ، نشرة الأستاذ نيكولسون .

(٧) كشف المحجوب للهجويري ، ترجمة الأستاذ نيكولسون .

(٨) التعرف للكلاباذي . نشرة آربري .

(٩) عوارف المعارف للسهروردي ، على هامش الاحياء .

(١٠) الفتوحات المكية لابن عربي ، طبع بولاق .

(١١) الحلية ، لأبي نعيم .

(١٢) نفحات الأنس ، لعبد الرحمن جامي .

(١٣) طبقات الصوفية للشعراني ، طبع مصر سنة ١٣١٧

(١٤) تذكرة الأولياء ، لفريد الدين العطار .

(١٥) محاضرة الأبرار لابن عربي ، مصر سنة ١٣٠٥

(١٦) مدارج السالكين في شرح منازل السائرين ، للهروي .

(١٧) قوت القلوب لأبي طالب المكي ، مصر سنة ١٣٥١

(١٨) طبقات الشافعية للسبكي .

(١٩) مرآة الجنان لليافعي ، حيدر آباد سنة ١٣٣٨ هـ .

(٢٠) طبقات الحفاظ ، للذهبي .

(٢١) تذكرة الحفاظ ، للذهبي .

(٢٢) ابن الأثير ، الجزء التاسع .

(٢٣) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، مصر سنة ١٩٣١ .

(٢٤) شذرات الذهب ، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد .

(٢٥) الأنساب للسمعاني ، المجموعة التذكارية « جب » .

(٢٦) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ، للتهانوي .

(٢٧) تلبيس إبليس ، لابن الجوزي .

(٢٨) الخطط للمقريزي ، ج ٤

(٢٩) معجم البلدان ، لياقوت .

(٣٠) بروكلمان ج ١ ص ٢٠٠ ، وكذلك الذيل .

(٣١) عن مقالة عن رسالة الملامتية للأستاذ فون هارتمان في Der Islam April 1918

(٣٢) Passion d'El-Hallaj ، تأليف الأستاذ ماسينيون .

(٣٣) نصوص صوفية متعلقة بالحلاج ، نشرها الأستاذ ماسينيون تحت عنوان Quatre Textes inédits etc.

(٣٤) الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، لعبد الرءوف المناوي ، مصر ١٩٣٨

بعض مشكلات ازدياد سكان العالم

وعلاقتها بمسائل المهاجرة

للأستاذ محمد عبد المنعم الشرقاوى

قد فكر الانسان فى هذا الموضوع منذ زمن بعيد ، واتخذ هذا التفكير صوراً وأشكالا متباينة تتفق مع نوع الدراسات الجغرافية أو البشرية بصفة عامة ، وإنا لنلمس ذلك جليا حين ندرس مؤلفات الباحثين البشريين فى القرن الثامن عشر ، فقد كانت فلسفتها السائدة تدور حول الاعتقاد فى كمال البشر وقابليته للوصول إلى أعظم درجات التقدم والتحضر . ولقد أدى شيوع هذا الرأى إلى اختفاء كل فكرة أو رغبة لا تتفق مع هذه الناحية من التفكير ، ولكن إذا سلمنا بمقدرة الانسان وحكمته وصلاحيته لأن يرقي أعظم درجات الكمال والتقدم ، فانه لا بد أن يكون هناك نهاية تقف عندها المجهودات البشرية ، وأنه ليس من الحق ولا من العدل أن يظل هذا الفرض قائماً فى كل وقت وفى كل عصر .

كان ذلك الشك بدء دور جديد فى تاريخ الأبحاث المتعلقة بالانسان على سطح الكرة الأرضية ، إذ قام نفر من العلماء ينادى بضرورة بحث حال الانسان على حقيقتها وعلى ضوء الحقائق الملموسة ، وخاصة بعد أن أخذ يظهر لكل ذى عينين أن عدد سكان العالم يمثل أعظم مسألة معقدة ، وأن تضارب الآراء فى موضوع العدد الذى يمكن أن يعيش على موارد الثورة الطبيعية العالمية إنما يعتبر فى الواقع نتيجة منطقية للاختلاف فى تقدير العلاقة بين عدد السكان وبين مقدار المواد الغذائية ، ومبلغ أثر كل منهما فى الآخر .

ومن الطبيعى أن مثل هـذا التفكير وهذا الاتجاه فى الدراسات البشرية لم يلقيا أذناً صاغية فى أول الأمر ، إذ مضى على جهات العالم المعمور زمن طويل

كان أهم ميزاته الرغد وتوافر القوت ، ولم تظهر فيه بوادر القلق أو الخوف على مصادر الغذاء . ولذلك لم يشعر الانسان فى العصور الماضية بأى أثر ناتج عن ضغط السكان على الموارد الغذائية ، ولم يقبل أن ينبذ تجاريب الماضى ليبدأ عصر بحث جديد فى ناحية جديدة تتعلق بعدده ومصيره فى المستقبل القريب .

قام وليم جودون (Godwin) بتعبيد طريق البحث فى هـذه الناحية قبل مجىء ملثس (Malthus) ثم جاء ملثس؛ فدفعه ما لحظه على الجنس البشرى من مظاهر الخصب الطبعى أن يجاهر بالقول بأن حالة الانسان لا تختلف عن باقى الانواع الحيوانية والنباتية — من حيث الخصب والمقدرة على التناسل والتضاعف ، حتى يبدأ الضغط على موارد الغذاء ، وهنا تقل الخصوبة تدريجا حتى تقف عند حد معين ؛ ولم يكن ملثس أول من أشار الى هذه الظاهرة ؛ بل سبقه اليها بنيامين فرانكلن .

ومما يزيد فى خطورة هذا الخصب العظيم تلك الحقيقة الثابتة ، وهى أن سطح الأرض ليس خاليا من النباتات حتى يمكن أن يستغل بزراعة غلة خاصة لكفاية هذا العدد العظيم من السكان الذى يزداد باستمرار . وكذلك فان الأرض ليست خالية من السكان وإلا لكان فى الإمكان أن يسودها جنس واحد ، وليكن ذلك الجنس أبيض أو أصفر أو زنجيا أو أى جنس آخر تختاره [1] ولكن هذا يغاير الواقع تماما ، فالأرض مسكونة بأجناس مختلفة ومتعددة ، ويصعب الفرض بأن أحدها أو بعضها يستسلم من تلقاء نفسه للفناء والانقراض من أجل جنس آخر ، بل نجد كل جنس يكد ويعمل لما تقضى به الغريزة البشرية للمحافظة على النفس .

وإذا كان ثابتا أن بعض الأسماك يأتى بأكثر من مائتى مليون بيضة فى تاريخ حياته القصير ، فان الانسان ذلك المخلوق الذى يمتاز ببطء تناسله إذا ما وزن بغيره من الحيوانات الأخرى قد عمل على مضاعفة عدده بانتظام ؛ وقد لاحظ دارون أن الانسان يضاعف نفسه كل عشرين سنة ، وعلى أساس هذه الزيادة قدر أنه فى ظرف نحو ١٠٠٠ سنة لا يبقى من الأرض ما يسمح بأية زيادة أخرى .

وقد بحث ريت [٢] (Wright) هذه النقطة بالتفصيل حين ذكر أنه فى الفترة ما بين سنتى ١٩٠٦ و ١٩١١ وصلت نسبة الازدياد فى سكان العالم الى درجة جعلته يقرر باطمئنان أن سكان العالم يضاعفون عددهم كل ستين سنة ، وعلى أساس هذا التقدير فان سكان العالم البالغ عددهم فى تلك الفترة نحو ١٦٩٤ مليون يمكن أن يكونوا ثمرة تناسل زوجين فى مدة لا تزيد على ١٧٨٢ سنة . وفى الوقت ذاته يجدر بنا أن نلحظ أن نسبة الزيادة العددية فى الوقت الحاضر أقل مما يجب أن تكون عليه ، وأن هذه النسبة تعظم حين تساعدها الظروف السائدة فى البيئات المختلفة ؛ ويؤيد هذا الرأى ملثس إذ يقول عن سكان أمريكا الشمالية إنهم فى الفترة بين النصف الأخير من القرن السابع عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلادي كانوا يضاعفون عددهم مرة كل ٢٥ سنة ، مع استثناء العناصر الدخيلة المهاجرة . ومع كل ذلك ، فانه حتى باتخاذ النسبة الحالية المتواضعة لازدياد عدد السكان أساسا للتقدير ، فان سكان العالم سوف يبلغ عددهم نحو ٣٠٠٠ مليون نسمة بعد ستين سنة ، ونحو ٧٠٠٠ مليون نسمة بعد ١٢٠ سنة ، ومن هذا التقدير يمكن تصور نتائج هذه الخصوبة العظيمة فى طبيعة التناسل البشرى . وأظهر هذه النتائج أنه اذا ما تركنا الطبيعة وشأنها تجرى فى مجراها العادى ، فان أول حقيقة يواجهها العالم هى أن سكان هذا الكوكب سوف يزيد عددهم على العدد الذى يمكن أن يعيش فيه ، وليس هناك دليل على أن هذه الخصوبة الطبيعية آخذة فى النقصان ، لأى سبب من الأسباب ، بل على العكس نجد من دلائل الحضارة الحالية كل ما يشجع على الازدياد .

هذا مجمل مختصر للأسباب التى جعلت بحث مشكلة سكان العالم أمراً ضروريا ، ودفعت بكثير من الباحثين إلى محاولة الوصول إلى الطرق والوسائل التى يمكن بوساطتها وضع حد معقول لهذه الزيادة قبل وقوع الكارثة . وقد لخص كار سوندرز [٣] حالة سكان العالم فى الماضى . وذكر أنه فيما يتعلق بالأجناس الأصلية المتأخرة كان عددها منخفضاً إلى المستوى المطلوب ، بفضل ما كان سائداً بينهم من عادات وتقاليد : مثل قتل الأطفال ، أو الاجهاض فى بعض

الحالات ، أو الامتناع عن الزواج فى بعضها الآخر . أما فى القرون الوسطى فقد كان من أهم وسائل تحديد النسل تأخير الزواج ، ولكن مثل هذه الطريقة لا يمكن التسليم بمشروعيتها ، إذ يترتب على قبولها دفع ثمن باهظ ، ونعنى به تفشى الرذائل وانحطاط الفضيلة ، هذا فضلا عن أنها وسيلة صناعية بحتة قد يقبل البعض السير بمقتضاها ، ويجد البعض الآخر نفسه مضطراً إلى نبذها [٤] ، ويمكن أن يضاف إلى هذه الوسائل الصناعية عوامل أخرى كانت تعمل على منع ازدياد السكان . وأهمها الفقر وسوء التغذية والعمل المجهد ، وغير ذلك من الأسباب التى تجعل الجسم أكثر تعرضاً للاصابة بالأمراض الفتاكة ، أو بالأحرى تساعد على ازدياد نسبة الوفيات .

ويرى ملثس أن كل المظاهر الناتجة عن الضغط المترتب على زيادة عدد السكان بالنسبة لموارد الغذاء سوف تؤدى فى النهاية الى تقليل نسبة المواليد بمختلف الطرق والوسائل ، أو تعمل العوامل الأخرى على زيادة عدد الوفيات لأى سبب من الأسباب . على أننا نلاحظ أن مجرد الحاجة الى الغذاء ليس أقوى الدوافع التى تدعو الى تحديد السكان ، ذلك لأنه لا يترتب على الحاجة أو الشعور بالحاجة الى الغذاء نتائج سريعة . اللهم الا فى حالات المجاعات التى تستمر مدة طويلة . ورغم هذا كله فقد انتشرت وسائل صناعية بحتة فى كثير من الأمم الصناعية الأوربية بصفة خاصة القصد منها تقليل عدد المواليد ، ولكن مثل هذا العمل له نتائج خطيرة ، وتبدو آثار تلك المجهودات واضحة حيث يكتظ السكان فى المدن التى تمتاز ظروفها الطبيعية بانتشار ظاهرة الكفاح الشديد للحصول على مطالب الحياة ، ولكن إذا كانت هذه الوسائل الصناعية لتحديد زيادة عدد السكان قد انتشرت بكثرة بين الطبقات التى تعيش فى يسر ورخاء ، فان الطبقات الأخرى من المجتمع لم تشترك فعلياً فى هذه الناحية . لذلك يتحتم على الباحث استنباط طريقة لتحديد نسبة الازدياد فى السكان بشرط أن تكون معقولة ومقبولة لدى أكبر عدد ممكن من السكان . ولكن يصعب اقتراح أية وسيلة لأن جميع الطرق لا تخلو من نقص وتعرض للنقد .

وإذا أضفنا إلى ذلك وجوب ترك الفرد مسئولا عن واجبه نحو وطنه ونحو بنى جنسه أصبحت كل محاولة عامة لايرجى لها نجاح كبير. فمثلا ليس هناك شك فى أن الدعوة إلى تأخير سن الزواج وتقليل فرصة الانتاج الجنسى يمكن اعتبارها جريمة كبرى ضد الوطن، لأن ذلك معناه أن يتخلى الفرد عن أهم المسئوليات البشرية الواجبة، ولا يسعنا فى هذا المقام إلا القول بوجوب الاقلاع عن كل تفكير من هذا النوع مع مطالبة الفرد بأن يقرر بالعدل وبدون تحيز ووفق موارده العدد الواجب لأسرته — ومعنى ذلك أنه إذا سلمنا بوجوب ترك تحديد الانتاج الجنسى للفرد بصفة خاصة، كذلك يجب أن تراعى ظروف البيئات المختلفة التى قد تضرها الدعوة إلى تحديد عدد السكان أكثر من أن تنفعها.

وعلاوة على ذلك فان معظم الوسائل التى ينادى بها المتحمسون لفكرة التحديد ضارة غير مشروعة، وكثيراً ما تؤدى إلى نتائج وخيمة، وفى كثير من الأحيان تنافى ما جاءت به الشرائع والأديان، كذلك قد تؤدى الى حرمان العالم من عناصر بشرية ممتازة، ربما كانت تقوم بنصيب مشكور فى تكوين الأجيال القادمة تكويناً نافعاً. ويجب ألا يغيب عن الذهن أن مشكلة نوع السكان لا تقل فى أهميتها عن مشكلة عدد السكان.

ولما جاء القرن التاسع عشر الذى امتاز بازدياد ينابيع الثروة وبالتوسع العظيم فى نواحى الانتاج المختلفة، بفضل النهضة الصناعية الكبرى التى أخذت فى استثمار الموارد الطبيعية المختلفة، بدأت فكرة تحديد الانتاج الجنسى تختفى بالتدريج، لأن الكثير من الباحثين أصبح يعتقد أن زيادة السكان فى هذا القرن كانت تسير جنباً إلى جنب مع ازدياد موارد الثروة العامة، وليس من شك فى أن الانقلاب الصناعى ساعد على ازدياد السكان، كما ساعد أيضاً على ازدياد الموارد الغذائية، لأن استخدام البخار وتقدم وسائل النقل الحديثة وارتقاء وسائل الزراعة، كل هذا جعل مناطق الانتاج قادرة على كفاية عدد أكثر من السكان، كما أن استثمار المناطق الخصبة الجديدة فى الأمريكتين وأستراليا كان له أثر كبير فى توفير المقادير الغذائية لسكان العالم المزدحم بصفة عامة.

ومن الطبيعي أن يختفي الشبح الذى نادى به ملثس وأقرانه طول هذا الوقت الذى زادت فيه مظاهر الرخاء واليسر حتى إذا ما ظهرت بوادر تغيير الحالة عاد هذا الشبح إلى الظهور ، والواقع أن ظروف القرن التاسع عشر استثنائية محضة قد لا يمكن أن تعود ثانية لأنه لم يبق للآن على سطح الكرة الأرضية أرض جديدة صالحة لأغراض الانتاج الزراعى بنفس الدرجة كما هو الحال فى سهول القمح في أمريكا الشمالية مثلا ، كذلك لا ينتظر حدوث انقلاب خطير يفوق استخدامه أهمية استخدام البخار والآلات .

على أننا نلاحظ وجود اختلاف عظيم بين جهات القطر عند بحث الارتباط بين ظاهرة ازدياد السكان والضغط على الموارد الغذائية ، وهناك من يعتقد بأن خطر ضغط السكان على الموارد الغذائية مسألة وهمية ، ويرى أمثال هؤلاء أنه ما زالت هناك مساحات شاسعة من سطح الكرة قابلة للانتاج الزراعى ولكنها لم تعرف الزراعة حتى الوقت الحاضر ، ولكن إذا سلمنا بصحة هذا الغرض فليس معنى ذلك أن هذه المساحة لا نهاية لها ، إذ مساحة المناطق الممكن استثمارها محدودة ومعروفة ويمكن تعيينها بالضبط ، كما أن هناك جزءاً عظيما من سطح الأرض لا يصلح بطبيعته للزراعة ، أو أنه يتطلب فى استثماره بذل مجهودات عامة وعظيمة ونفقات باهظة ، وفى كلتا الحالتين يترتب على الانتاج الزراعى بهذه الصورة ارتفاع مستوى أسعار المواد الغذائية ، وقد يؤدى ارتفاع سعر الغذاء إلى مشكلات خطيرة .

ويرى البعض الآخر إمكان تعميم الانتاج الكبير بنتائجه الحسنة كما نراه فى بعض مناطق خاصة على سطح الأرض ، وأن تسود الزراعة الكثيفة كل البقاع المزروعة فى الوقت الحاضر ، ولكن إذا كانت الظروف الجغرافية والبشرية تشجع الانتاج الكبير والزراعة الكثيفة فى منطقة ما ، فليس فى الامكان تعميم هذه الطرق لأن مثل هذه المحاولة فوق طاقة البشر [٥] .

وقد ذهب البعض إلى أن ما ينادى به ملتس وأعوانه إنما هو مجرد وهم وخيال ، وقد ذكر هؤلاء أنه إذا زرعنا أرضاً ما بغلة خاصة مثل البطاطس ، فان الناتج يمكن أن يكفى ٥٠ نسمة مثلا ، على حين أنه إذا ما استعملت هذه

المساحة نفسها فى الرعى تتعذر المعيشة لأكثر من ١٥ نسمة ، أى أن العدد الذى يمكن أن يعيش فى بقعة ما يختلف باختلاف نوع استغلال هذه الأرض، أو بعبارة أخرى أن عدد السكان الذى يمكن أن يعيش فى إقليم ما لابد أن يحدد على أساس نوع الغلات التى ينتجها هؤلاء السكان . ويرى أصحاب هذا الرأى أن المنطقة الواحدة قد تكفى خمسة ملايين على أساس إنتاجها نوعا خاصاً من الغذاء ، وهى بعينها تكفى ١٢٠ مليون نسمة على أساس إنتاجها نوعا آخر . ولكن مع وجاهة هذا الرأى توجد صعوبات جمة تجعلنا نشك فى إمكان تطبيق هذه القاعدة على كل جهات العالم ، لأن عادات وتقاليد الجماعات البشرية لا يمكن تغييرها بسهولة ، ومن العبث أن نحاول فرض ما يمكن عمله فى عالم يسكنه أناس مختلفون متباينون تماما ، من حيث درجة الحضارة ونوع الميول والعادات والأغراض والأعمال . وكذلك فان هناك جهات لاتصلح إلا لانتاج أنواع خاصة من الغلات ، ويتعذر تغيير تلك الأنواع مهما كانت الرغبة شديدة ، فمثلا ليس من شك فى أن كل محاولة لزراعة المطاط فى إقليم التندورة والقطن فى انجلترا مقضى عليهما بالفشل . وهناك فريق آخر يرى أنه فى الامكان زيادة كمية المواد الغذائية فى العالم بسهولة ، ويعتقد هؤلاء أن تقدم العلم سوف يجعل فى الامكان معيشة أكبر عدد من السكان بدون كبير عناء متى تم توجيه جميع فروع العلوم نحو مضاعفة الانتاج وبذل الجهود فى هذا السبيل بدلا من توجيهها إلى أغراض أخرى ضارة أو أقل نفعاً ، وقد يكون ذلك العمل مفيداً ومجدياً ، وقد تؤتى هذه المجهودات ثمرها ويصبح الانتاج وفيراً . ولكن يعترض على ذلك بأن مدى التقدم والنجاح فى ازدياد الانتاج له نهاية بعدها يصبح كل مجهود غير منتج كما تقضى بذلك النظم الطبيعية والاقتصادية . ويرى ريت (Wright) أن نظرية ملثس الخاصة بوجوب اتباع نوع من الموازنة بين ازدياد السكان ونسبة ازدياد كمية المواد الغذائية مقبولة لدرجة عظيمة ، ولكنه يرى أن الأمر صعب ومتعذر إذا ما أريد السير على هذه الموازنة ، إذ تنمية الموارد الغذائية بنفس نسبة ازدياد السكان قد يكون ممكناً وهيناً لفترة محدودة ، ولكن

إذا ثبت أن عدد السكان يزداد باطراد ، فهل يمكن ازدياد موارد الغذاء إلى ما لا نهاية ؟ وفي رأيه أن الاجابة على هذا السؤال لا يمكن أن تحقق هذه الغاية ، وحينئذ لا مناص من مجابهة الحقيقة المرة ، وهي أن العالم أخذ في الامتلاء بسرعة من حيث عدد سكانه . ويمكن تقريب أثر هذه الحقيقة إلى الذهن إذا ما فرضنا أن سكان العالم يظل عددهم على ما هو عليه الآن ، وأن سطح الكرة الأرضية قد انكمش إلى نصف حجمه الحالي ، فإن معنى هذا أن كمية نصيب الفرد من المواد الغذائية تنخفض بدورها إلى النصف أيضا . وفي مثل هذه الحالة — وهي أكثر شبها بما يحصل في أثناء الحروب الطويلة الطاحنة — يلجأ السكان إلي زراعة كل شبر ممكن من الارض حتى غير الجيد منها ، وقد ينجح الانسان في تخفيف وطأة هذه الشدة ، ولكن لا يمكن القول بأن مثل هذا العمل قد أنهى المشكلة القائمة .

هكذا يكون الحال إذا ما تضاعف عدد السكان الحالي ، إذ سوف يصبح كل مجهود للتغلب على الصعوبات منتجا حتى نصل إلى حد معين تصبح بعده المجهودات عديمة القيمة أو الفائدة . وعلى أساس ذلك أخذ الباحثون يعالجون مسألة الازدياد المطرد في عدد السكان التي أصبح الكل يسلم بصحتها ، على حين بقيت مسألة تحديد الوقت الذي عنده يصل العدد إلى أقصى درجة يمكن الأرض ومواردها أن تتحمله موضع البحث والنقاش . وقد اختلف العلماء فيما بينهم فيها ، فمثلا تري ايست (East) يقدر أن أقصى ما يمكن للأرض هو ٥٢٠٠ مليون نسمة ، وأن هذا العدد يمكن الوصول إليه بعد قرن من الزمان على أساس نسبة الزيادة الحالية ، وقد بنى ايست تقديره على فرض أن كل حكومة تعمل لصالح شعوبها أولا ، وأن الانتاج الزراعي يكون وسطا بين أعظم ما وصل إليه الانتاج في أخصب البقاع ، وبين متوسط الانتاج في الوقت الحاضر ، على أن يكون مستوى المعيشة مشابهاً لنظيره في مناطق الحضارة الغربية الراقية .

وليس يهمنا من أمر هذا التقدير كونه متفائلا أو متشائما ، بل الذي يعنينا هو أنه في أوقات الحروب ، وحيث تتوتر العلاقات بين الأمم ، وتنتشر

ظاهرة عدم التعاون بين الشعوب والبيئات المختلفة تتأثر كمية المواد الغذائية وتسوء الحال عادة ، وقل أن يجدى استخدام الوسائل العلمية اللهم إلا لوقت محدود ، ثم يعود الضغط إلى الظهور من جديد .

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن مسألة وجود حد أو نهاية للانتاج جديرة بالعناية والبحث لأنه إذا كان سكان العالم يتزايدون باستمرار ، فسوف يؤدى الازدياد إلى ظهور المنافسة للحصول على أكبر نصيب من المواد الغذائية وكلما تقدم الوقت كلما اشتدت هذه المنافسة ، وأصبحت من أهم المشكلات ، وفى مثل هذه الحالة لا يمكن التكهن بالنتائج ، لأنه إذا ما أصبحت غير قادرة على إطعام سكانها وجد العالم نفسه أمام أهم مشاكل الحياة بصفة عامة . كذلك إذا سلمنا بأن هناك حدا لسكان العالم ، وأن الكفاح بين هؤلاء السكان سوف يكون بالغاً أشده فى الحصول على موارد الغذاء أو موارد الثروة التى يمكن بوساطتها شراء الغذاء الضرورى ، فان الباحث لا يسعه إلا الاعتراف بأن هذه الحالة قد بدأت تظهر ، وأن المنافسات والحزازات القائمة بين الدول العظمى ترجع فى أساسها إلى هذه الحقيقة ، وأن صفتى الحقد والضغينة اللتين يعكران صفو سلام العالم فى الوقت الحاضر ، إنما يرجع أصلهما الى تضارب المصالح الاقتصادية وتنازع القوى بين الأجناس البشرية المختلفة .

ومن الطبيعى أن يعظم الكفاح بين الأجناس التى يتكون منها سكان العالم ، وأن يعمل كل منها للفوز بأكبر نصيب ممكن ، ولكن يتعذر تعيين الجنس الذى سوف تكون له الغلبة فى النهاية . هذا ولم يصل العلماء إلى نوع من الاتفاق فيما يتعلق بتقسيم سكان العالم على حسب الأجناس الرئيسية ، فمثلا تجد ستودرد قبل الحرب العظمى مباشرة يقسم العالم على النحو الآتى :

أولا : الجنس القوقازى (الأبيض كما يسميه) ، ويقدر عدده بنحو ٥٥٠ مليون نسمة .

ثانيا : الجنس المغولى (الأصفر كما يسميه) ، ويقدر عدده بنحو ٥٠٠ مليون نسمة .

ثالثاً : الجنس الأسمر (Brown) ، ويقدر عدده بنحو ١٥٠ مليون نسمة .

رابعا : الجنس الزنجى ، ويقدر عدده بنحو ١٥٠ مليون نسمة .

خامسا : الهنود الحمر ، ويقدر عددهم بنحو ٤٠ مليون نسمة .

والمجموع ١٦٩٠ مليون نسمة .

هذا مجمل آراء ستودرد فيما يتعلق بعدد كل من الأجناس الرئيسية ، ويلوح أن الكثير من الباحثين قد قابلوها بما تستحق من التقدير والاحترام ، بدليل أن عدداً كثيراً منهم قد قبلها واتخذها أسساً فى أبحاثه : ولكنها مع ذلك لم تخل من المعارضة والنقد ، ومن أظهر ناقديها إيست (East) الذى نشر آراءه بعد ذلك بعامين ، وتتلخص النتائج التى وصل إليها فيما يلى :

١ — الجنس الأبيض : ويقدر عدده بنحو ٧١٠ مليون نسمة .

٢ — الجنس الأصفر : ويقدر عدده بنحو ٥١٠ مليون نسمة .

٣ — الجنس الأسمر : ويقدر عدده بنحو ٤٢٠ مليون نسمة .

٤ — الجنس الزنجى : ويقدر عدده بنحو ١١٠ مليون نسمة .

وظاهر من آراء ستودرد وإيست أنه توجد بينهما اختلافات جوهرية ، سواء من حيث التقسيم الجنسى أو من حيث العدد لكل جنس ، وكذلك من حيث المجموع الكلى لعدد سكان العالم .

وأهم مايسترعى النظر هو أن نسبة الجنس الأبيض القوقازى إلى مجموع سكان العالم على أساس تقدير إيست تزيد كثيراً على نظيرتها حسب تقدير ستودرد ، والحقيقة المجردة هى أن كلا من التقديرين قابل للمناقشة ، إذ لم يذكر كلاهما القواعد والأسس التى استعملاها فى الوصول إلى تقدير سكان العالم على حسب أجناسه . ومع كل هـذا فان الفرق العددى ليس أمراً شديد الخطر ، وإنما نسبة الزيادة عند كل من هذه الأجناس المشتركة هى التى تبدو خطيرة الأهمية فى هذه الحالة . لذلك أصبح لزاما الموازنة بين نتائج كل منهما لأنها تعطى فكرة عن حالة كل جنس فى المستقبل . ويعتقد ستودرد أن الجنس

الأبيض يضاعف عدده مرة كل ثمانين سنة وأن الأصفر والأسمر يضاعفان عددهما مرة كل ستين سنة ، أما الزنجى فيعتبره قادراً على مضاعفة عدده مرة كل أربعين سنة [٩] . وقد قوبلت هذه الآراء بنوع من التحفظ ، وخاصة فيما يتعلق بنسبة ازدياد الجنس القوقازى ، ومع هذا لم يمنع ذلك تداولها والاعتماد عليها .

أما إيست فيرى خلاف ذلك ، إذ أنه يرى أن معدل الزيادة سوف يمكن الجنس الأبيض من مضاعفة نفسه مرة كل ٥٨ سنة ، أما الأسمر فيقدر له مدة ٢٧٨ سنة ويعطى الجنس الأصفر ٢٣٢ سنة والزنجى ١٣٩ سنة ، ومن آرائه يمكن الحكم على مقدار اختلافه العظيم عن آراء ستودرد . وأهم ملاحظة جديرة بالذكر — إذا ما سلمنا بصحة تقديره — أن الجنس الأبيض سوف يصبح فى أواسط القرن الحالى أكثر عدداً من جميع الأجناس الأخرى مجتمعة . وقد نصب إيست نفسه مدافعاً عن الجنس الأبيض بصفة خاصة ، وفند الآراء القائلة باحتياج هذا الجنس إلى زمن أطول من الأجناس الأخرى لمضاعفة عدده ، وذكر أن معدل الزيادة عند الجنس الأبيض أعظم منها عند غيره من الأجناس ، وسوف تنشط هذه الزيادة فى المستقبل ، إذ أن معظم البقاع الخالية من السكان على سطح الكرة الأرضية خاضعة لهم ، وأن أكثر من $\frac{٩}{١٠}$ من مجموع مساحة الأرض القابلة للسكنى ملك لهم أو واقع تحت نفوذهم . وعلى ذلك يعتقد إيست أنه لا خوف مطلقاً على الجنس الأبيض ، وأن الأمر يعنى الأجناس غير البيضاء ويتعلق بمصيرها وحتفها [١٠] .

هذه حالة أجناس العالم وكيف يختلف الباحثون فى النظر إلى مستقبلها . على أن مشكلة ازدياد السكان تدعو الجميع إلى البحث والعمل للتغلب عليها ، وهى فى الواقع حجر الزاوية فى السياسات الدولية التى يقصد منها تنظيم ميادين المهاجرة ، والاتفاق بشأنها ، وهى التى تدعو الى المحاولات التى يقصد منها تأمين موارد الغذاء وبخاصة عند الشعوب الآخذ عددها فى الازدياد ، كما هو الحال فى الدول الأوربية الصناعية ، وهى التى تدفع إلى البحث عن الأسواق التجارية وموارد المواد الأساسية الضرورية لحياة الصناعات ،

وهى التى تفسر سر المنافسة الشديدة بين الدول العظمى فى الوقت الحاضر ، وهى التى تكشف الستار عن أسباب الضغينة والبغضاء المتأصلة فى نفوس كثير من الشعوب ، وبخاصة فى الحالات التى يرتفع فيها معدل ازدياد السكان فى الواحدة عنه فى الأخرى ، وخير مثال لذلك موقف كل من فرنسا وألمانيا .

وليس هناك ما يدل على أن الكفاح والمنافسة سوف تقل حدتهما فى المستقبل ، بل على العكس نجد أن هناك ما يدعو للجزم بأن هذا الكفاح سوف يشتد ويقوى ، وبخاصة إذا بدأت آسيا نهضتها الصناعية المنتظرة . فى مثل هذه الحالة يعظم خطر المنافسة ، ويتمثل هذا الخوف فى آراء كثير من كتاب الغرب ، ونضرب مثلا ما ذكره جوزي [١١] حين قال : كان من أهم نتائج النهضة الصناعية فى أوربا وأمريكا ازدياد عدد السكان الذين يعتمدون فى حياتهم على الصناعة . ولكن بقاء هذه الصناعات يتطلب الأسواق لتصريف المنتجات ، وعلى هذا فانه إذا قدر لآسيا أن تنقلب إلى قارة صناعية ، فان معنى هذا أن الصناعات الأسيوية تصبح قادرة على طرد المصنوعات الأوربية والأمريكية الأجنبية من أسواقها على الأقل ، وربما تصل إلى منافستهما فى عقر دارهما ، ويكون من نتائج ذلك هلاك ملايين من السكان فى كلتا القارتين ، لأنه كما أن ملايين عديدة جاءت مع الانقلاب الصناعى فان ملايين كثيرة لا بد أن تختفى وتموت إذا كسدت الصناعة وبارت . ويتصور جوزى أنه فى مثل هذه الحالة سوف تكون المنافسة شديدة لما يعرف عن عظم مقدرة أجناس آسيا على العمل فضلا عن قناعتها ورضاها بمستوى معيشة منخفض لدرجة كبيرة إذا ماوزن بنظيره عند الشعوب الأوربية والأمريكية الصناعية .

وقد أجاد لورد لوجارد [١٢] فى وصف اعتماد الدول الصناعية العظيمة على المواد الخام الموجودة فى الأقطار المدارية ، وإذا كانت حاجة هذه الصناعات إلى هذه المواد ضرورية فى وقت السلم فانها تصبح مشكلة معقدة وقت الحرب . والحقيقة المجردة هى أن العلاقات التى تربط شعوب العالم بعضها بالبعض الآخر قد أمسى فى مجموعها قائمة على أساس اقتصادى ، وكما

ازداد عدد سكان العالم اشتدت المنافسة بين الشعوب للوصول إلى موارد الغذاء . ويجدر بنا أن نذكر أن المصالح الاقتصادية لا تعرف النعرة الجنسية وما يرتبط بها من الحدود والفوارق ، بدليل أنه حين يبدأ جنس خاص نوعا من الاحتكار والتحكم فى كثير أو قليل من المواد الضرورية تتألب عليه جميع الأجناس الأخرى ، لمواجهته مجتمعة متحدة بدون نظر الى أى فارق جنسى . ويظهر ذلك أيضاً حتى بين الشعوب التى تنتمى الى جنس واحد ، اذ أن احتكار أى شعب لمادة مايقابله عادة اتفاق الشعوب الأخرى التى يهمها الأمر ضد هذا الاحتكار الذى يمس مصالحها ويهدد كيانها . غير أنه مع التسليم بأن الفارق الجنسى لا يؤثر كثيراً فى التنازع الاقتصادى ، الا أنه فى كثير من الظروف والمناسبات يشجع مثل ذلك التنازع لدرجة عظيمة ، وبخاصة إذا ظهر أن الأجناس المتنازعة تنظر بعضها الى بعض شزراً .

إذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نتوقع منافسة شديدة بين العناصر التى يتكون منها سكان العالم للحصول على المواد الغذائية الضرورية للحياة ويمكن القول ان كل نقص أو تعذر فى الحصول على هذه الضروريات يعرض حياة الملايين من السكان للهلاك . وليس من المعقول أن تقبل هذه الملايين الموت المفروض عليها بسهولة واستسلام بل ينتظر — كما هو الملاحظ فى وقت المجاعة أو الخوف من المجاعة — أن يذهب الرشد ويفقد الصواب . ولذلك يعتقد ايست أنه متى وصلت الحال فى الدنيا الى درجة الاشباع — ويقصد بذلك الحد النهائى لزيادة عدد السكان ، فان النتيجة المنطقية أن ينغمس العالم فى الحروب المهلكة ، وتظهر المجاعات القاضية ، وتنتشر الأمراض الفتاكة ، ويصبح الشغل الشاغل للفرد فى هذه الحياة العمل على صيانة نفسه بمختلف الوسائل ، ولن يبقى على الأرض سوى الأصلح والأقوى . هذا ولما كانت درجة الاشباع تقترب بسرعة عظيمة ، فالواجب أن يقوم العالم بشتى الوسائل لتعطيل زحفها وتقدمها . وقد أجاد دين انج وصف مثل هذه الحالة ، ودعا الى بذل كل مجهود ممكن للانتفاع بموارد الثروة المختلفة ، وربما ألا يؤدى الكفاح والعمل الى المنافسة القاتلة . والواجب أن تعمل

شعوب العالم متضامنة لدرء ذلك الخطر الذى يهدد الجميع ، لأنه كلما ساد الوئام والاتفاق ، واستخدمت المواهب المختلفة لمصلحة البشر بصفة عامة ، زاد الأمل فى النجاة من ذلك الشر المستطير . ويلوح أن انتشار التعليم والعمل على تقليل الفقر من أهم الوسائل الفعالة فى هذا الصراع ، لأنه من الثابت أن عناصر السكان الفقيرة لا تشعر بنفس التبعات التى تشعر بها العناصر الأخرى ، ولذا نجدها كثيرة الانتاج الجنسى ، وتبلغ عندها نسبة الزيادة أضعاف ما هى عليه عند غيرها . والواقع أن العمل على ارتفاع مستوى المعيشة يترتب عليه عادة الشعور بالمسئولية ، وهذا الشعور يحدث ميلا الى تقليل النسل ، وقد دعا هذا إلى القول بأن العمل على رفع مستوى المعيشة ربما يكون أنجع وأفضل الوسائل لتحديد نسبة ازدياد سكان العالم [١٣] .

كذلك يرى البعض أن تسود روح التسامح بين شعوب العالم ، وأن ينقضى عهد الأثرة ، وأن تنظر الشعوب بعضها الى بعض نظرة تنم عن العطف ، وأن تحاول التفاهم فيما بينها ، وأن تنشط فى حل ما قد ينشأ من العقبات والصعوبات . وقد أدى التوسع الاستعمارى وتوغل النفوذ الأوربى فى قارتى أفريقية وآسيا الى ظهور عدد من المسائل المعقدة ، أخصها بالذكر موقف الدول المستعمرة حيال هجرة الشعوب الأسيوية أو الأفريقية التى ضاقت بها أوطانها الأصلية ، ودفعت الى الجهات التى يسودها نفوذ الشعوب البيضاء بصفة عامة . والصعاب التى تقف حائلا دون حل هذه المشكلة كثيرة ومتعددة ، وبعضها ينذر بافساد العلاقات لدرجة تجعل السلم مهدداً . ولا يمكن للباحث أن ينحى باللائمة على فريق دون آخر ، ولو أنه يظهر أن جل اللوم والمسئولية تقع على عاتق الشعوب البيضاء بصفة خاصة . واذا كانت العوامل الاقتصادية هى التى دفعت بالشعوب البيضاء خارج أوطانها الأصلية الى القارات الأخرى للبحث عن موارد جديدة للثروة ، فانها أيضاً قد فرضت عليها أن تجلب الأيدى العاملة من القارات الأخرى لتقوم بما تتطلبه مرافق الحياة فى المناطق الجديدة التى يسكنها الجنس الأبيض . وينطبق هذا القول على ملايين الزنوج فى الولايات المتحدة ، وهم سلالة العبيد الذين جىء بهم للعمل فى المزارع الواسعة

فى القسم الجنوبى منها ، ثم الهنود الذين جىء بهم الى أفريقية الشرقية والصينيين واليابانيين الذين جاءوا الى الولايات المتحدة وكندا للعمل أولا فى أغراض الزراعة المختلفة ، وثانياً فى أعمال التعدين فى هذه البلاد ، ومثل ذلك يقال عن العناصر الأسيوية التى جلبت الى أستراليا فى أوائل النصف الأول من القرن الماضى .

وقد كان وجود هذه العناصر الغريبة فى هذه الأوطان الجديدة سببا فى ظهور روح تذمر تخالف تلك الروح التى شجعت أصلا على جلب هذه العناصر من مواطنها الأصلية ، فضلا عن أنه أصبح ينظر إلى هذه العناصر الجديدة الدخيلة كأنها عوامل تهدد أسس الحياة ونظم المجتمع عند الشعوب البيضاء . ومن الطبيعي أن يترتب على هذا الأعتبار اتخاذ تدابير صارمة لمقابلة ما تعتبره هذه الشعوب البيضاء خطراً على كيانها . ومن أهم ما تنم عنه هذه التدابير أنها تكشف عن رغبة أكيدة عند الشعوب البيضاء فى إقامة حاجز منيع بينها وبين هذه الشعوب عند هجرتها إلى أقاليم خاصة على سطح الكرة الأرضية . وقد بدأت الولايات المتحدة حركة التقنين لهذا الغرض . وفى سنة ١٨٨٢ صدر قانون يحرم دخول الصينيين المهاجرين لمدة عشر سنوات قابلة للتجديد ، وفعلا كان هذا القانون تتجدد مدته على التوالى . وفى سنة ١٩١٧ صدر قانون آخر يحدد المهاجرة وينظمها . ومن أهم مظاهره أنه وسع دائرة الحرمان ، ولكن على الرغم من أنه لم يشمل اليابان وشرق الصين ، إلا أنه قضى بمنع مهاجرة سكان الجزء الأعظم من أواسط آسيا والهند ومعظم جزائر المحيط الهادى ، ثم جاءت اتفاقية سنة ١٩٠٧ بين الولايات المتحدة واليابان ، وبمقتضاها وعدت الأخيرة بشرفها بألا تسمح بالمهاجرة للولايات المتحدة إلا لغير الأيدى العاملة ، ولمن كان قد سبق استيطانهم فيها ، ولوالديهم ، وأزواجهم ، وأولادهم ، وفوق ذلك قبلت اليابان من تلقاء نفسها أن تتعهد بعدم السماح لمهاجرة الأيدى العاملة منها إلى الدول المتاخمة للولايات المتحدة . (كندا والمكسيك) .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، فقد ترتب على هياج الرأى العام الأمريكى على المهاجرين وخاصة اليابانيين الموجودين على الساحل الغربى أن أصدرت

كليفورنيا سنة ١٩١٣ قوانين تحرم على اليابانيين من سكانها امتلاك الأراضى ، وأعقبت ذلك بوضع العراقيل فى سبيل اشتغالهم بتأجير الأراضى أو زراعتها على نظام العقد ، وقد أيدت المحكمة العليا فى الولايات المتحدة هذا التقنين ، واعتبرته متمشياً مع الدستور .

أما كندا فقد بدأت حملتها بفرض ضريبة رءوس على الصينيين النازحين إليها ، على أنه فى سنة ١٩٢٣ صدر قانون يحرم دخول الصينيين ماعدا موظفى الحكومة ورجال السلك السياسى وبعض التجار والطلبة . وقد حذت كندا حذو الولايات المتحدة ، إذ عقدت مع اليابان اتفاقية ترمى إلى منع المهاجرة اليابانية اليها ، وكذا عقدت بين اتفاقية كندا والهند وأصبح دخول الهندو كندا غير مصرح به الا لمدة محدودة . أما فيما يتعلق بأستراليا فقد كان كشف موارد الذهب فى أواسط القرن الماضى دافعاً قويا الى اجتذاب عدد عظيم من الصينيين، غير أنه منذ سنة ١٨٥٥ ، أخذت الولايات الأسترالية المختلفة تعمل على تحديد عدد المقبولين من المهاجرين الصينيين . وفى سنة ١٩٠١ أصبح واجباً على راغبى الهجرة الى استراليا تأدية امتحان صعب فى اللغة الانجليزية ، وبهذه الوسيلة أصبحت أستراليا مقفلة فى وجه هذه العناصر ، على الرغم من أنه لا يوجد من القوانين الأسترالية ما يحرم بتاتا دخول الأجناس الأسيوية بصفة عامة . وقد قامت نيوزيلند بدورها اذ أصدرت عددا من القوانين التى تحرم دخول غير البريطانيين اليها ، وتمنع جميع العناصر الأصلية الساكنة فى الممتلكات المستقلة أو فى جهات الامبراطورية البريطانية بصفة عامة مالم يصرح وزير الجمارك اذا رأى سببا لذلك . وعلاوة على ذلك يفرض على الصينيين فى حال قبولهم أن يدفعوا ضريبة مالية عالية . وفى اتحاد جنوب أفريقيا البريطانى قضى قانون المهاجرة الذى صدر سنة ١٩١٣ بأن يترك لحكومة الاتحاد أمر منع أى شخص أو جماعة لأسباب اقتصادية ، أو لسبب الاختلاف فى مستوى المعيشة أو العادات التى لا تتفق وأغراض حكومة الاتحاد أو حكومات الولايات المختصة . وقد نص أيضاً على منع الذين لا تؤهلهم دراستهم لقراءة وكتابة أية لغة أوربية مختارة بدرجة ترضى الرجال المنوط بهم مراقبة

المهاجرة وفى نفس السنة ذاتها أعلن وزير داخلية الاتحاد أن مهاجرة جميع العناصر الأسيوية فى نظر حكومة الاتحاد غير مقبولة ، وقد تأيد هذا التصريح بقرار المحكمة العليا سنة ١٩٢٣

هذه لمحة وجيزة تشرح القيود والعراقيل الموضوعة لمنع مهاجرة الشعوب الأسيوية والأفريقية إلى الولايات المتحدة وكندا والممتلكات البريطانية المستقلة . وإذا ما أضفنا الى ذلك المعاملة الجائرة التى توجه الى العناصر الموجودة فعلا فى هذه الأقاليم أصبح واضحا أن العالم يواجه مشكلة دقيقة للغاية . ويتساءل ستودرد [١٤] إذا كانت الأقاليم الأسيوية التى تفيض بسكانها لا تغير من طبيعتها ، وتظل سائرة فى طريق زيادة عدد سكانها ، فما الذى يمكن عمله لتقليل ضغط فيضان سكانها ؟ والجواب على ذلك إما أن تترك هذه الملايين الفائضة لتتضور جوعا ، وهذا لا يقره العدل ولا يتفق مع العقل ، وإما أن يصرح لهذه الملايين باستيطان البقع الخالية من سطح الكرة حتى ولو كانت تحت نفوذ الجنس الأبيض ، ولكن مع هذا يظهر أنه من المحتمل ألا تكون زيادة السكان وحدها العامل الاساسى في خطورة مركز الشعوب الأسيوية واضطرارها للمهاجرة ، إذ ليس من الصواب أن نقبل عامل ازدياد السكان كأنه الدافع الرئيسى الى المهاجرة الخارجية ، والواقع إن مهاجرة الشعوب الأسيوية كانت حتى وقت قريب من النوع الطفيلى ، لأنها كانت عبارة عن استيراد الايدى العاملة الأسيوية بشروط خاصة تبعا لمقتضيات وظروف المهاجرين والمستعمرين الأول من الجنس الأبيض فى أقاليم العالم الجديدة ، كذلك لم تكن هناك أية محاولة جدية للمهاجرة المستقلة من جانب هذه الشعوب الأسيوية ، اللهم إلا فى حالات استثنائية محضة ، وهذا يغاير تماما ما كانت عليه مهاجرة الشعوب البيضاء خارج أوطانها الأصلية . ويضاف الى ذلك أنه توجد أقاليم واسعة في قارة آسيا ذاتها قليلة السكان ولا يعوق استغلالها سوى قلة الأيدى العاملة .

وقد ضرب أندروز [١٥] مثلا لذلك حالة الهند ، وذكر إنه على الرغم من اكتظاظها بالسكان فانه من عادات سكانها وتقاليدهم عدم الميل الى المهاجرة من تلقاء أنفسهم ، وجل ماحدث من مهاجرة الهنود الى الخارج كان على شكل

تصدير الأيدى العاملة الهندية الى الخارج . ويلوح أن شدة تعلق الهندى المتدين بمسقط رأسه تمنعه من المهاجرة والتفكير فيها حتى ولو عرض نفسه للمجاعة والفاقة التى تسود نسبة عظيمة من سكان الهند بصفة عامة ، وفى كثير من الحالات لا تلبث العناصر الهندية التى تنتهى عقود استخدامها أن تعود للهند ثانية . وقد علق اندروز على ذلك بقوله إن الهند بطبيعته يقبل الجوع أو الموت داخل بلاده عن أن يهاجر الى بلاد أخرى من تلقاء نفسه ، وإن القول بوجود ملايين من الهنود تتأهب لمغادرة وطنها إلى الخارج ، إذا سنحت لها الفرصة ، فمبالغ فيه كثيرا .

وليست هذه الظاهرة مقصورة على الهند فقط ، بل يمكن تطبيقها على جهات أخري من آسيا ، ويعتقد كارسوندرز أنه من الخطأ أن نظن أن كثرة السكان لابد أن تؤدى الى المهاجرة بل إنها فى نظره تؤدى الى العكس من ذلك ، لأن انحطاط مستوى المعيشة الذى يجىء نتيجة لازدياد السكان ينتج عنه نوع من اليأس والقنوط ، ويترتب على ذلك أن تفتر العزيمة وأن تثبط روح العمل . ويستند كارسوندرز [١٦] فوق ذلك الى شواهد تاريخية إذ يقول : « ان الهجرات البشرية التى عرفها التاريخ لم تكن مستمرة بل جاءت فى فترات متباعدة ، وعلى ذلك فأسبابها لا بد تختلف عن ضغط ازدياد السكان الذى يمكن اعتباره ظاهرة دائمة » وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن ضغط السكان لا يمكن أن يكون الدافع الرئيسى الى اجتياح الحدود الفاصلة ، ولو أنه لا يمكن إنكار حقيقة ازدياد نشاط الشعوب فى طلب عيشها من أى جزء من العالم ، بعد أن ارتبطت أجزاءه بروابط وثيقة متنوعه ، نتيجة لتقدم وسائل المواصلات ولنمو التجارة الدولية ، وليس من شك فى أنه لولا وجود الحواجز الفاصلة فى الوقت الحاضر لعملت القوى الاقتصادية بالتدريج على ازدياد اختلاط الشعوب بعضها ببعض ، وبالأحرى ازدياد الارتباط بين الاجناس المختلفة .

ومما يزيد المسألة تعقيداً وجود أقاليم كثيرة قليلة السكان ، ولكنها تضم مساحات واسعة قابلة للاستثمار كما هى الحال فى أستراليا التى تزيد مساحتها على ضعف مساحة الصين الأصلية ، وأكثر من تسعة أمثال الامبراطورية

اليابانية جميعها ، ولكن لايسكنها أكثر من بضعة ملايين . وإذا كان من أهم أسباب التوغل الأوربي في افريقية البحث عن المنتجات المدارية الضرورية لحياة العالم بصفة عامة ، ولأنه في الحالات التي يثبت فيها عدم مقدرة السكان الأصليين على إنتاجها إنتاجا علمياً يطالب المستعمرون الأوربيون أن يعطوا الفرصة للقيام بهذا العمل على الوجه الأكمل ، فهل لنا أن نطبق هذه القاعدة على استراليا مثلا إذا تركت أجزاؤها الكثيرة المهملة بدون استغلال ، وهل يجوز إجابة طلب الشعوب الأسيوية في هذه الحالة ؟ ويلوح أن هناك كثيراً من الأستراليين الذين يعتقدون في مثل هذا الحل ، وقد قال رئيس حكومة استراليا سنة ١٩٢٣ « إنه إذا لم تنهض استراليا باستثمار الأجزاء الواسعة المهملة فانه يصعب على استراليا بصفة خاصة والعالم أجمع بصفة عامة أن يقر ترك هذه الأجزاء في يد من لا يقدر على النهوض بها » ، ثم أضاف إلى ذلك قوله : « توجد ملايين من السكان تطل على المحيط الهادى وتنظر الى هذه الأجزاء ، التى تعتبر من أغنى جهات العالم ، نظرة شوق وتلهف ، وانه لمن الأثرة والمغالاة في حب النفس أن تترك مثل هذه المناطق تحت نفوذ من لا يمكنه استثمار خيراتها »[١٧] .

وقد أدى انتشار نعرة التمييز الجنسي إلى ازدياد روح الحقد والغضب عند الشعوب الأسيوية والأفريقية بصفة عامة ، كما أن هذه النعرة تجرح شعور دولة ناهضة مثل اليابان التى لاينكر أحد أنها أصبحت قوة عالمية كبرى ، ولكن يخيل إلينا أن النعرة الجنسية حين تظهر تخفى وراءها العامل الاقتصادى ولما كانت الشعوب البيضاء تملك أعظم موارد الثروة فى العالم فانها تعمل بشتى الطرق والوسائل للمحافظة على ما ملكت . ومن أعظم الوسائل المتبعة منع المهاجرة لغير البيض مع ما فى ذلك من ظلم وجور ، وهذا يفسر السياسة العامة ، التى تسير عليها الشعوب البيضاء فيما يتعلق بالمهاجرة ، التى أصبحت مكبلة بالقيود وبخاصة بعد الحرب العظمى ، اذ عمد معظم دول العالم الى وضع القواعد والقيود لتحديد[١٨] المهاجرة الي أقصي حد ممكن . ويظهر أن الشعوب الأوربية الغربية بصفة خاصة تنظر الى مهاجرة العناصر الغريبة عنها كأنها

تمثل خطراً يهدد كيانها السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وربما يكون هناك بعض الأسباب التى تعلل هذه النظرة الشخصية المحضة مثل اختلاف مستوى المعيشة وتباين الحضارات والعادات والتقاليد والمعتقدات ، اذ كل ذلك يجعل الشعوب البيضاء تنهج هذا السبيل وتدعم هذه السياسة البيضاء بمختلف المبررات والوسائل . ومما يزيد فى خوف الشعوب البيضاء ما يرونه بأعينهم من متاعب ويلمسونه فى مناطقهم من تباين حيث تكون هناك فرصة للمنافسة بين بنى جنسهم وبين جيرانهم من غير البيض ، كما تدل عليه الموازنة بين الأمريكى واليابانى فى كاليفورنيا ، فالأول يزرع الأرض ويرسل أولاده الى المدارس على حين تكون زوجه مختصة بشئون المنزل ، ويندر بالطبع أن يسمح لها الوقت بظهورها فى الحقل . أما الثانى فيذهب هو وامرأته وأولاده وأصحابه من جنسه الى الحقل يعملون بصبر وجلد مابين ١٦ و ١٨ ساعة يومياً ، ونتيجة كل ذلك أن المناطق التى كثر مجىء أمثال هؤلاء المهاجرين اليها ، تفقد تدريجياً سكانها الأصليين من الجنس الأبيض . واذا أضفنا الى ذلك مايلحظ من أن الجماعات التى تمتاز بانخفاض مستوى المعيشة تكون عادة أغزر انتاجا من الناحية الجنسية اذا ماوزنت بنظائرها التى تتمتع بمستوى مرتفع . لذلك يضاعف هؤلاء عددهم فى فترة أقصر [١٩] ، ويمكن مع التجاوز تشبيه هذه الحالة بما ينطبق عليه قانون جريشام الخاص بالعملة ، فاذا كانت العملة الرديئة ، ويقابلها هنا مستوى المعيشة المنخفض ، تطرد العملة الحسنة ، ويقابلها مستوى المعيشة المرتفع ، فان النتيجة تبدو فى نظر الشعوب البيضاء ظاهرة ، وهى أنه متى تدخل هذه العناصر الى مناطق الأبيض وجب عليه أن يرحل . ويعتقد الأبيض فوق ذلك أن من حق كل شعب أن يعمل لحماية نفسه ، وأن يدافع عن حياته ضد الأخطار داخلية كانت أو خارجية ، وعلى ذلك تكون الوسائل التى يتخذها فى كفاحه يخولها له العدل ويؤيدها المنطق .

لذلك يجد الباحث نفسه أمام أمرين دقيقين : أولهما يمثل حالة كفاح للمحافظة على النفس والحضارة الخاصة ، وثانيهما يمثل العمل من أجل مقاومة ظاهرة التميز الظالم كما نراه بين الشعوب المختلفة فى الوقت الحاضر ،

ثم المطالبة بحق المساواة بين الجميع ، فهل يوجد حل وسط بين الأمرين ؟ هذا هو الغرض الأسمى الذى يجب أن يتجه إليه العلماء عسى أن يوفقوا إلى الوصول اليه . ومن أمثلة المحاولات التى يقصد منها ارضاء طرفى النزاع ما تبذله الامبراطورية البريطانية من المجهودات . ففى عام ١٩١٨ صدر قرار المؤتمر الامبراطورى بأن لكل وحدة سياسية ضمن الامبراطورية البريطانية الحق المطلق والسيطرة التامة فيما يتعلق بسلطانها ويترك لها حرية العمل بكل الطرق التى تراها مناسبة لمنع هجرة من لا ترغب فى دخولهم ، وقد وافقت الهند على ذلك . أما فيما يتعلق بالولايات المتحدة وكندا فان طرفى النزاع ما زالا يعملان وفق اتفاقات الشرف المعقودة . ومما هو جدير بالذكر أن كلا من الولايات المتحدة وكندا (٢٠) لم يصدر قوانين مباشرة لمنع اليابانيين من المهاجرة بل ترك الأمر رهن شرف اليابان ووعدها القاطع بأنها لن تمنح أى جواز سفر للأيدى العاملة من رعاياها ، وفى هذا العمل دليل على المحاولة لاحترام شعور اليابان وعدم المساس بكرامتها (٢١) .

والواقع أن خير وسيلة لفض هذا النزاع هو أن يتفاهم الطرفان لايجاد الحل الصالح العادل بدلا من الالتجاء الى سن القوانين الجبرية واستعمال وسائل القوة الغاشمة (٢٢) ، واذا كانت هجرة الأيدى العاملة تمثل مشكلة أعقد من ذنب الضب فلا مانع من طرحها جانباً فى هذا الوقت وفتح الباب على مصراعيه لغير الأيدى العاملة . كذلك يجب أن تحترم حقوق هؤلاء الموجودين الآن من المهاجرين المستقرين فى بيئات جديدة . هذا ما ستكشف عنه الأيام فى المستقبل القريب ، وسنري كيف تقوم الشعوب البيضاء بمعالجة هذه الحالة الدقيقة .

الحواشى

1— Malthus. T. R: An Essay on population. Everyman's Library Vol. I pp. 5—6.
2— H. Wright: Population. p. 109.
3— Carr-Saunders': Population Problem pp. 197—242.
4— Dean Inge: Outspoken Essays p. 75.
5— H. Wright: Population. p. 67.
6— E. M. East: Mankind at the Cross Roads. p. 69.
7— Staddard: The Rising Tide of Colour. p. 667.
8— E. M. East. Ibid. pp. 111—112.
9— Stoddard. Ibid pp. 7—9
10— E. M. East. Ibid p. 115.
11— Josey: Race, & National Solidarity pp. 17—25.
12— Lord Lugard: The Dual Mandate in British Tropical Africa. pp. 606—619.
13— Dean Inge: Ibid. pp. 75—76.
14— Stoddard. Ibid. pp. 9—12.
15— Andrews. The Asiatic question. pp. 1—3, 11—13.
16— Carr Saunders. Ibid. pp. 297—304.
17— E. M. East. Ibid. pp. 84—86.
18— Emigration and Immigration. International Labour Office 1922—1926.
19— W. B. Pilkin: Must We Fight Japan? pp. 463—472.
20— Buell. R. L. Foreign affairs. Dec. 1923 pp. 295—309.
21— J. H. Nickolson. The Remaking of the Nations. 1925.
22— E. A. powell: Asia at the Cross Roads. pp. 3—8.

المراجع العامة

1— J. Brown: World Migration and Labour. Report of world Migration congress 1926.
2— H. Fairchild: Immigration. a world movement etc. 1914.
3— A. Maclean: Modern Immigration. Philadelphia. 1925.
4— S. H. Roberts: Population problem in the pacific. 1927.
5— H. Brown. Peoples and Problems of the Pacific. 2. Vols 1927.
6— U. Close: The revolt of Asia. 1927.
7— J. Bowman: The now world. Problems in Political Geog. 1923.
8— W. R. Crocker: The Japanese Population Problem. 1930.

الملك نب حبت رع

مؤسس الدولة الوسطى

حوالى سنة ٢٠٧٠ ق . م

اختلفت الآراء فى تعيين مؤسس الدولة الوسطى [١] ، فزعم البعض أن ذلك المؤسس هو أول ملوك الأسرة الحادية عشرة ، أى — فى تقديرهم — الملك انتف (واح عنخ) [٢] ، ورأى آخرون أن المؤسس الحقيقى للدولة الوسطى هو الملك أمنمحات الأول أول ملوك الأسرة الثانية عشرة [٣] .

ولعل الواقع أنه لا هذا ولا ذاك وإنما هو « نب حبت رع » ، وذلك لما نورده من اعتبارات فيما يلى :

أولا : أصحاب الرأى الأول يجعلون الملك انتف (واح عنخ) مؤسس الدولة الوسطى ، لأنه أول ملوك الأسرة الحادية عشرة ، وقد أثبتت الحفائر الأخيرة خطأ هذا الرأى ، لأن حفائر المعهد الفرنسى بالقاهرة فى منطقة « طود » كشفت لنا عن ملك غير معروف من قبل يدعى انتف (سهرتاوى) [٤] ، وقد تولى الملك قبل انتف (واح عنخ) . فليس لنا بعد ذلك أن نعتبر انتف (واح عنخ) أول ملوك الأسرة الحادية عشرة ، ولهذا لا نأخذ بهذا الرأى .

---

(١) الدولة الوسطى هى القسم الثانى من الأقسام القومية الثلاثة الكبرى التى مر بها التاريخ المصرى القديم فى عهد الأسرات الفرعونية ، وكان فراعنة مصر فى أثنائها يحكمون مصر الموحدة .

(٢) من أنصار هذا الرأى Breasted فى كتابه History of Egypt صفحة ١٣١ ، ٤٢٣

(٣) من هذا الفريق Junker فى كتابه Die Aegypter صفحة ٨٧

(٤) راجع J. Vandier Un Nouvel Antiq. de la XI. Dyn. (Bulletin de l'Inst. Fr. XXXVI).

ثم إننا لسنا نرى أن نجعل مبدأ الأسرة بدءاً للدولة ، لأن الدولة إنما تبدأ حين تتم وحدة البلاد ، فتتجمع أقسامها تحت سلطان ملك واحد . والواقع أن انتف (واح عنخ) لم يقم بهذا التوحيد ، وإنما رجعت إلى مصر الوحدة القومية على يد الملك « نب حبت رع » ، بعد أن سادتها الفوضى قبيل أواخر الأسرة الثامنة ، وبعد أن انقسمت البلاد المصرية إلى قسمين متعاصرين : أحدهما تحت حكم ملوك البيت الإهناسى ، والآخر تحت حكم ملوك طيبة [1].
ويثبت ذلك أن الملك « نب حبت رع » قد افتخر على حوائط معبده فى « جبلين » بقهره المصريين والأجانب على السواء ، فنجده يصف نفسه على المناظر المنقوشة على إحدى القطع بأنه « قهر رؤساء القطرين ، وثبت الأمن فى الشمال والجنوب وفى البلاد الأجنبية ، وفى البلدتين (أى العاصمتين) » . فهذا النص يدل على أنه وحد الوجهين ، وأخضع البلاد المجاورة — هذا وإن المناظر المنقوشة تحت ذلك النص على نفس القطعة السابقة تمثل الملك وهو يضرب أربعة من أعدائه ، وهم يمثلون بالتتابع : (١) المصريين ، (٢) النوبيين ، (٣) الأسيويين ، (٤) الليبيين . فالعدو الأول ولو أنه لا توجد فوقه كتابة تدل عليه إلا أن شكله يدل على أنه مصرى ، ومعنى ذلك أن الملك حارب المصريين وانتصر عليهم سواء فى ذلك أهل مصر الوسطى والوجه البحرى ، ولم يميز الملك بين عدوه المصرى وعدوه الأجنبى ، فوضع المصرى مع أعدائه الأجانب ، وبعبارة أخرى أن الملك لم يفرق بين انتصاره على الوجه البحرى ومصر الوسطى وانتصاراته على البلاد المجاورة لمصر .

ويظهر أن هذه الحرب التى شنها هذا الملك على مصر الوسطى أدت إلى سقوط آخر ملوك الأسرة العاشرة فى إهناسيا ، وبذلك تمكن هذا الملك من حكم مصر الموحدة .

---

(١) وطبيعى أن هذا التوحيد الذى تم فى عهد « نب حبت رع » لم يتم فى يوم وليلة ، بل مر بأدوار طويلة وحروب كثيرة بين ملوك إهناسيا أى ملوك الأسرتين التاسعة والعاشرة وبين أمراء طيبة الذين كونوا فى التاريخ ما هو معروف بالأسرة الحادية عشرة ، وقد نفرد لبحث هذه الحروب مقالا خاصاً .

أما العدو الأسيوى المهزوم فيرمز الى نصر الملك على الأسيويين القاطنين فى شمال الدلتا الشرقية ، وهذا يؤيد ماتقول من أن نب حبت رع وحد مصر ، لأنه لا يستطيع هزيمة الأسيويين إلا بعد أن يتم له الاستيلاء على مصر الوسطى والدلتا .

أما النصر على العدو الليبى فلا يتصور إلا إذا كانت سيادة الملك قد امتدت على حدود مصر الغربية .

ثانيا : والدليل الثانى على مانرجح أننا نجد اسم الملك « نب حب رع » يظهر كثيرا على آثار متأخرة ، لأنه كان معتبرا أهم ملك فى الأسرة الطيبية الأولى . بل نجد برهاناً أدل على ذلك ، فقد جاء اسم هذا الملك فى معبد الرامسيوم[1] بين اسم الملك مينا مؤسس الدولة القديمة واسم الملك أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة إذ نجد فى حفلة تتويج رمسيس الثانى الكهنة تحمل تماثيل بعض الملوك الذين حكموا قبل عهد رمسيس الثانى بالترتيب الآتى : الملك مينا ، ثم الملك نب حبت رع ، ثم الملك أحمس الأول ، ثم باقى ملوك الأسرة الثامنة عشرة ما عدا الملكة حتشبسوت ، ثم ملوك عصر العمارنة ، فالملك حور محب ، فرمسيس الأول ، ثم سيتى الأول ، فرمسيس الثانى .

فنلاحظ أن اسم هذا الملك قد ذكر بين أسماء مينا وأحمس ، وهما ملكان يرمزان فى عقلية المصريين القدماء إلى ابتداء عصرين عظيمين فى التاريخ المصرى القديم ، فمينا هو مؤسس الدولة القديمة وأحمس هو مؤسس الدولة الحديثة . وهذا الوضع يدل بداهة على أن « نب حبت رع » كان يعتبر أيضا أنه ابتدأ عصراً جديداً ممتازاً فى تاريخ مصر ، وهو المعروف « بعصر الدولة الوسطى » ، لأنه وحد مصر كما وحدها مينا من قبل وأحمس من بعد[2]

---

(١) R. Lepsius Denkmäler aus Aegypten and Aethiopien. III Tafel 163.

(٢) ومما يلاحظ فى هؤلاء الثلاثة أنهم من الجنوب ، وأن كلا منهم استولى على الدلتا ، أى أن كلا منهم حكم وجهى القطر المصرى على أساس غزوه الدلتا ثم مد سلطانه على الشمال .

فمن هذا نستدل على عظمة « نب حبت رع » تلك العظمة التى تذكرها له من خلفه من الملوك لتوحيده مصر من جديد .

ثالثا : ومن الواضح أن الملك نب حبت رع كان اسمه قبل أن يتم له توحيد مصر « نب حبت رع ،ذا التاج الأبيض المقدس منتوحتب »، فلما وحد الوجهين استبدل باسمه الحوريسى اسما مناسباً لموقفه الجديد وهو « سما تاوى » أى موحد الأرضين ، (والمقصود بهما الوجهين القبلى والبحرى). فأصبح اسمه نب حبت رع السماتاوى[1]. فهذا الاسم أيضا يدل على أن الملك « نب حبت رع » قد حكم الوجهين القبلى والبحرى . وكذلك شمل نفس التغيير لقب نبتى ، أما الاسم الشخصى فقد بقى فى الحالتين « منتوحتب » . وكذلك اسم العرش أو اسم التتويج ، فقد بقى فى الحالتين واحدا فى النطق، ولا عبرة باختلاف الرسم[2] . وقد كان الباحثون من قبل يعتقدون أن اسمى « نب حبت رع ذى التاج الابيض، ونب حبت رع السماتاوى » أطلقا على ملكين مختلفين لا على ملك واحد،

---

(١) ولتأييد هذا أضيف أن ظاهرة تغيير أسماء الملوك موجودة فى تاريخ مصر القديم قبل عصر هذا الملك، ولنذكر خاسخم على سبيل المثل فقد غير اسمه إلى خاسخموى. راجع : G. Möller, Namenwechsel von Königen des alten Reichs و K. Sethe, Zum Namenswechsel des Königs Pipj I.

(٢) نجد اختلافاً كبيراً بين العلماء حول قراءة خرطوش هذا الملك ففريق من العلماء وعلى رأسهم برستد (Anc. Records. Hist. of Eg.) ودريتون مثلا (Et. Drioton et J. Vandier, Les Peuples de l'Orient Méditerranéen, 1938, p.234) يلقبه بلقب « نب خرو رع » ، وفريق آخر من العلماء وعلى رأسهم نافيل فى كتابه Naville, The XI Dyn. Temple at Dier-El-Bahiari. Sethe, A. Z., 62 (1927), pp. 3-5 يلقبه بحق بلقب « نب حبت رع » . أى أن الخلاف منحصر فى قراءة العلامة المقذاف هل تقرأ « خرو » أو « حبت » . ولكن كلا من الأستاذين Naville و Sethe قد أثبت بحق أن هذه العلامة « المقذاف » تقرأ فى هذه الحالة « حبت » ، لا سيما وأن اسم هذا الملك قد ورد لنا فى بردية Abbott مكتوباً منتهياً بحرف التاء ، فهذا يثبت لنا أن العلامة « المقذاف » لا يمكن فى هذه الحالة أن تنطق « خرو » . وعلى هذا الأساس يكون النطق الأصح لاسم هذا الملك هو « نب حبت رع » . ومن الجائز أن اختلاف العلماء فى قراءة هذه العلامة هو الذى أدى البعض إلى أن يظن أن هناك ملكين بدلا من ملك واحد .

ويقولون إن معبد الدير الذى يرجع تاريخه الى الأسرة الحادية عشرة [1] إنما بناه ملكان اسم أحدهما «نب حبت رع ذى التاج الابيض»، واسم الثاني «نب حبت رع (نب خرو رع) السماتاوى» .

ولكن البحوث الفنية المعمارية كانت تناقض فرضهم وتضعف حجتهم ، لأن H. Bonnet [2] أثبت أن معبد منتوحتت نب حبت رع الموجود بالدير البحرى من بناء ملك واحد لا ملكين .

أما نحن فقد بينا أن الملك حمل الاسمين جميعاً ، ورفضنا قول الذين جعلوه ملكين حكما على التعاقب ، ونحن بهذا نقدم برهاناً جديداً على صحة رأى Bonnet ، فلنا إذن أن نفترض أن الملك « نب حبت رع » بدأ فى بناء هذا المعبد قبل توحيد البلاد المصرية ثم انتهى من بنائه بعد التوحيد [3] .

رابعاً : ومما يؤيد قيام هذا الملك بتحقيق الوحدة المصرية تمثال له فى المتحف المصرى يمثله لابساً تاج الوجه البحري الأحمر .

خامساً : ونجد رسما لهذا الملك في جهة « شط الرجال » [4] (بالقرب من أسوان) ، وعلى رأسه تاج الوجهين القبلى والبحرى ، وذلك يؤيد النتيجة السابقة .

---

(١) قوة هذا الملك وعظمته تتجلى بأوضح بيان فى معبده الجنازى فى الدير البحرى ، فانه بعد أن تمكن من القضاء على الحروب الأهلية ، وبعد أن عمل على راحة الشعب وعلى وجود السلام والتقدم بعد عصر الفوضى والاضطراب ، عمل فى بناء معبده العظيم الذى كان يعتبر فى عصره أكبر وأتم بناء فى العاصمة طيبة . وهو يقع جنوبى معبد حتشبسوت ، وقد ابتدأت الحفائر لبحث عن هذا المعبد سنة ١٩٠٢ ، وقام بها الأستاذان Naville و Hall ، وكانت نتيجة حفرهما انهما أخرجا للعالم بناء عظيما لا يخضع لقواعد البناء التى كانت معروفة قبل ذلك ، وهذا المعبد قد أوحى فيما بعد إلى المهندس Sen-n-mut بالفكرة التى بنى عليها معبد الدير البحرى الخاص بالملكة حتشبسوت .

(٢) H. Bonnet : zur Baugeschichte des Mentuhoteptempels (A. Z. 60, 40).

(٣) فلكل هذه الأسباب مجتمعة سأجعل من « نب حبت رع ذى التاج الابيض » و « نب حبت رع السماتاوى » شخصية واحدة تحت اسم الملك « نب حبت رع » منتوحتب الثانى .

(٤) انظر Maspero : The Dawn of Civilisation, p. 463

فمن كل هذه الأدلة يثبت لنا أن « نب حبت رع » أول من وحد المملكة المصرية فى عهد الأسرة الحادية عشرة . وعلى هذا الأساس يكون هو المؤسس الحقيقي للدولة الوسطى، وليس انتف الأول كما أوضحنا سابقاً .

وكذلك لا يمكن الأخذ بالرأى الثاني، وهو رأى يونكر وغيره من العلماء، من أن امنمحات الأول هو المؤسس الحقيقي لهذه الدولة ، لأننا أثبتنا الآن أن أول من قام بتوحيد المملكة في هذا العهد هو الملك « نب حبت رع » ، وهو سابق لامنمحات . ونحن نعلم تمام العلم أن توحيد المملكة استمر فى عهد من خلفه من الملوك ، فحادث استيلاء « نب حبت رع » على كل أرض مصر وتوحيدها من جديد حادث تاريخى هام جداً .

وعلى العموم فقد كان هذا الملك رجلا عظيما وحد البلاد ، فابتدأ بذلك عصراً جديداً ممتازاً فى تاريخ مصر ، وقد أنشأ عاصمة جديدة هى طيبة ، فاشتركت هذه المدينة لأول مرة فى الحياة السياسية، وامتد نفوذ إلهها آمون فى الحياة الدينية . وكان هذا الملك بناءاً كبيراً وإداريا عظيما ، وقد استطاع فوق ذلك أن يوجه انتباهه للسياسة الخارجية بعد توحيده البلاد المصرية ، إذ أنه حارب النوبيين [1]

---

(١) ونجد على النقوش الموجودة على الصخور جهة أسوان أحد موظفى مالية هذا الملك المدعو خيتى واقفاً فى حضرة الملك « نب حبت رع » ، وبجانب تلك الرسوم نجد النص الآتى : « فى السنة الحادية والأربعين من حكم الملك نب حبت رع أتى حامل ختم الملك ظافرا ، وعاد بالسفن من واوات » ، فمن هذا النص نستنتج تاريخياً أنه فى عهد « نب حبت رع » هذا قد أرسلت حملة إلى إحدى بلاد النوبة (الواوات) . ومما يؤكد ذلك أن لدينا قطعة من معبده ، وهى الآن فى متحف جنيف ، مرسوم عليها أسير ملون باللون الاسود لون أهالى بلاد النوبة ، وكذلك عرفنا محاربته النوبيين من نصوص ونقوش معبده فى جبلين كما بينا سابقا . ومما يجدر ملاحظته هنا أن تاريخ هذه الغزوة مؤرخة فى السنة الحادية والاربعين من حكم هذا الملك ، مما يثبت لنا أن منتوحتب الثانى (نب حبت رع) قد حكم على الاقل إحدى وأربعين سنة . ومما يدل على طول مدة حكم هذا الملك أيضا ، أنه توجد لوحة حجرية فى متحف تورين لأحد موظفى هذا الملك المدعو Merw ، وأهمية هذه اللوحة أنها تثبت لنا أنه قد حكم على الأقل ستة وأربعين سنة ، بل أكثر من ذلك ، فقد وصل إلينا مدة حكم هذا الملك على بردية تورين مقدرة باحدى وخمسين سنة ، وقد مكنه طول مدة حكمه هذا أن ينهى مشروعاته العظيمة التى سبق أن تكلمنا عنها .

Farina, Il papiro die Re, Roma 1938.

فى الجنوب وقبائل العامو [١] فى الشمال الشرقى والليبيين فى الشمال الغربى [٢] .

لعل تساند هذه العلل وتماسك تلك الحلقات — من نصوص وآثار ومقارنة — مما يرفع الشك ويزيل الخلاف .

لبيب باهور

(١) لدينا قطعتان حجريتان مكسورتان من نص تاريخى يفيدان أن الملك نب حبت رع حارب قبائل العامو الساكنة على حدود مصر الشرقية ، وكذلك وجدنا رسوما للعامو وللأسيويين فى معبده ، أى أنه ثبت لنا تاريخيا أن « نب حبت رع » هذا قد حارب العامو . وبما أننا نعرف أن العامو يسكنون على حدود مصر الشمالية الشرقية ، فاننا نستنتج توا أن الملك الذى يحارب هؤلاء الأقوام لابد أن يكون أولا مسيطراً على الدلتا حتى يستطيع أن يتفرغ لمحاربتهم ، لأنه لو كان أهل الدلتا معادين للملك لقطعوا عليه خط الرجعة ، ولهلك الملك وجيشه ، وهذا من أهم الأدلة التى تؤيد سيطرة الملك على الوجه البحرى كما بينا سابقا .

(٢) عرفنا محاربته لأهل ليبيا من نصوص ونقوش معبده كما بينا سابقا .

[illegible] التي [illegible] الاستراتيجية [illegible] أو [illegible] ربطها [illegible]
المملكة المصرية في عهود الأسرة الثالثة عشرة . وعلى هذا الأساس يكون
[illegible] في [illegible] الأولى ، كما [illegible]

وكذلك لا يمكن الآن [illegible] من [illegible]
من أن [illegible] الأول هو المؤسس الحقيقي لهذه الأسرة ولا لنا [illegible]
أن أول [illegible] في هذا العهد هو الملك [illegible] حتب رع [illegible]
وهو [illegible] ولكن [illegible] أن [illegible] في عهد
[illegible] كل [illegible]
[illegible] جداً .

وفي [illegible] رجلا عظيما [illegible] بلاد [illegible] ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible] آخر [illegible]
[illegible] ذلك أن [illegible]
[illegible] إذ أنه [illegible] (١)

[illegible]

(١) [illegible]

فخر الدين الثانى أمير لبنان

وبلاط تسكانا (١٦٠٥ - ١٦٣٥)

مقدمة تاريخية ومجموعة وثائق نشرها الأب بولس قرالى [1]

عرض ونقـــد

صدرت فى أوقات مختلفة مجموعات من الوثائق تضم أخباراً متناثرة عن فخر الدين بن معن أمير لبنان ، وهى تتناول وقائع ومعلومات عامة عن سورية ولبنان فى ذلك العهد [2] . أما المجموعة التى نحن بصددها الآن ، فهى أول مجموعة من الوثائق تنشر عن الأمير فخر الدين خاصة . ولقد استخرج الأب بولس قرالى أغلب هذه الوثائق من أرشيف الحكومة التاريخى فى فلورنسا ، ومن أرشيف ومكتبة الفاتيكان [3] ، وهو يختار الوثائق الهامة

---

(١) Carali, P.: Fakhr ad Din II Principe del Libano e La Corte di Toscana (1605-1635). Roma, 1936.

(٢) Boppe, A.: Journal et Correspondance de Gedoyn "Le Turc" Consul de France à Alep (1623-1625). Paris, 1909.

Relazioni dei Consoli Veneti nella Siria. ed. Berchet. Torino, 1866.

Roe, Sir Th.: The Negotiations of Sir Th. Roe in his Embassy to the Ottoman Porte, (1621-1628). London, 1740.

Salignac. Baron De: Ambassade en Turquie (1605–1610). Paris, 1889.

(٣) أغلب هذه المجموعة من الوثائق التى لم تنشر من قبل — باستثناء عدد يسير منها — مأخوذ من ارشيف [illegible]نسا ومن ارشيف ومكتبة الفاتيكان :

Archivio di Stato di Firenze: m[illegible] 4274 bis, 4275, 4276, 4277, 4279.

Archivio del Vaticano: F. Borgh[illegible] [illegible]e II ; F. Barberino Latino della Bibl. Vaticana [illegible] [illegible]aticano Arabo della Bibl. Vaticana . . . etc.

ولقد سبق أن استخدم أ[illegible] المجموعة من الوثائق G. Mariti فى كتابه :

Istoria di Faccardino Grand Emi[illegible] [illegible]-in-i. Livorno, 1787..

فى نظره وينشرها بالنص الكامل ، ثم ينشر ملخصاً عن الباقى ، وأغلب الوثائق إيطالى الأصل ، وقليل منها منقول عن العربية والتركية إلى الايطالية .

ولقد وضع الأب قرالى مقدمة مفصلة عن تاريخ الأمير فخر الدين ، ثم قدم مجموعة الوثائق التى تحتوى على معلومات تاريخية تبين علاقة فخر الدين بتسكانا وبالبابوية ، وتوضح قيام عدة مشروعات فى أذهان بعض الساسة ، كان الغرض منها إيجاد حملة أوربية مشتركة لضرب الامبراطورية العثمانية فى سورية اعتماداً على صداقة ومعاونة الأمير فخر الدين الثائر على الحكم العثمانى ، ولاسترجاع الأراضي المقدسة ، ثم لبسط نفوذ التسكانى والبابوى فى الشرق الأدنى . هذا وتوجد بهذه المجموعة من الوثائق بعض المعلومات عن أحوال إمارة فخر الدين ، وعن الحوادث التى وقعت فى سورية ولبنان أثناء وجوده فى إيطاليا . ولنستعرض بايجاز محتويات هذا المجلد .

المقدمة [4] :

يبحث الفصل الأول من المقدمة الادارة الداخلية ، فيذكر شيئاً عن أخلاق فخر الدين وعدالته ، ثم يدرس أحوال الزراعة والصناعة والتجارة والمالية وقوته الحربية . والفصل الثاني يتناول الكلام على سياسة فخر الدين الداخلية والخارجية ، فيذكر جهوده فى سبيل توحيد لبنان ، ثم سياسته مع العثمانيين ومع جيرانه من الأمراء ، ثم ينتقل إلي بحث سياسته الخارجية وعلاقاته بفرنسا وأسبانيا ومالطة والبابوية وتسكانا .

الجزء الأول : فردناند الأول وكوزيمو الثانى وعلاقاتهما بفخر الدين (١٦٠٥ — ١٦٢١) :

كانت تسكانا إحدى الامارات الايطالية ، وحكمها الأمراء من أسرة مديتشى فى العهد الذى نحن بصدده : ولقد قامت فى ذهن فرناند الأول (١٥٨٧ — ١٦٠٩) مشروعات حربية ضد الدولة العثمانية فى البحر الأبيض المتوسط ، وأخذ بعض رجاله يقدمون له المشروعات لمحاولة بسط سيادة تسكانا

---

(٤) pp. 25-130.

على سورية . وقدم أول هذه المشروعات كاتشارمى البندقى الأصل ، الذى بين فيه للجراندوق فردناند قوة فخر الدين الحربية وسيطرته على الشاطىء الفينيقى . وقد أشار كاتشارمى إلى إمكان اجتذاب البابا وفرنسا وأسبانيا إلى مشروع مهاجمة الدولة العثمانية ، وذكر أن هناك طريقين لكسب معاونة فخر الدين : إما باللين والهدايا ، وإما بالتهديد والتخويف ، ثم أوضح مايمكن أن تجنيه التجارة من رواج فى حالة نجاح هذه الحملة (٥) .

وفى ١٦٠٦ يثور على بن جانبولاذ حاكم حلب ضد الدولة العثمانية (٦) ويفتك بقواتها ، ثم يتقدم فيهزم ابن سيفا حاكم طرابلس ثم يدخل المدينة . وتصل هذه الأنباء إلى الجراندوق فردناند الذى كان يتطلع من وقت لآخر إلى السياسة السورية ، فيحاول أن يعقد معاهدة مع جانبولاذ (اكتوبر سنة ١٦٠٧) بمقتضاها يعطى جانبولاذ امتيازات مدنية وتجارية للتسكان ، ويتعهد الجراندوق بالسعى لتكوين حلف أوروبى من البابا وأسبانيا وتسكانا لمساعدته ضد الدولة العثمانية . ولكن مشروع المعاهدة لايتم ، لهزيمة جانبولاذ وفشل ثورته . وعلى ذلك يتجه نظر فردناند ورجال سياسته إلى فخر الدين مرة أخرى (٧) ، وفعلا تصل بعثة إلى صور برئاسة ليونتشيني ، وتجرى مفاوضات لاتمام مشروع التحالف وتكوين حملة أوربية مشتركة للاستيلاء على الأراضى المقدسة ، ومن أجل ذلك طلب فخر الدين إرسال الأسلحة والذخائر اللازمة مع المهندسين (٨) .

وبموت فردناند الأول يخلفه كوزيمو الثانى (١٦٠٩ — ١٦٢١) ، فيمضى فى مناوشة العثمانيين فى البحر الأبيض المتوسط ، وظلت أعمال الاعتداء والقرصنة تجرى سجالا بين الطرفين . وفى تلك الآونة نجد أن شاه الفرس عباس الكبير يرسل روبرت شارلى الانجليزى إلى كوزيمو ، لمحاولة إقامة حملة أوروبية ضد العثمانيين ، ولكن هذه المحاولة لم تفلح ، نظراً للشقاق

---

(٥) pp. 134-138 : Progetto du Cacciarmi, 1605.
(٦) pp. 139-140 : Costantinopoli, 29 settembre, 1606.
(٧) p. 145 : Istruzione al Lioncini, febbraio, 1608.
(٨) pp. 146-153 : Accordo con Fak, febbraio, 1698.

المستحكم بين الدول الأوروبية ، أما كوزيمو الثانى فقد اكتفى بأن وعد بالاستمرار فى مهاجمة السفن العثمانية فى البحر الأبيض المتوسط [٩] .

وفى ١٦١١ نجد أول مشروع يصدر من جانب فخر الدين ضد الدولة العثمانية ، مطابقاً لمشروع فردناند الأول [١٠] . ولكن ازدياد قوة فخر الدين قد أثار عليه الحافظ باشا دمشق ، فجعل يؤلب الحكومة العثمانية عليه ، وذكر أنه كان قد حالف جانبولاذ ، وأنه حليف لأمراء المسيحية ، فتنبهت الدولة للخطر وعينت الحافظ باشا سرداراً على القوات الذاهبة للقضاء على فخر الدين ، كما هاجمت سواحله قوة من الأسطول العثمانى ، واضطر فخر الدين إلى الانسحاب والتقهقر إلى بعض قلاعه . وأخيراً لم يبق أمامه إلا مغادرة البلاد ، بعد أن ترك رجاله وحصونه فى يد ابنه على وأخيه يونس [١١] ، فرحل ومعه زوجته فاخرة (خاصكى) وبعض أولاده وأتباعه ومدبره الحاج كيوان الدمشقى وكردان قنصل فرنسا فى صيدا ، وبدأت الرحلة فى ١٦ سبتمبر ١٦١٣ ووصلت الجماعة إلى ليفورنو فى ٣ نوفمبر ١٦١٣ [١٢] .

---

(٩) p. 155. (1609).

لم تكن هذه أول محاولة للشاة عباس الكبير لايجاد تحالف أوربى ضد الدولة العثمانية ؛ فلقد أرسل فى ١٥٩٩ بعثة برياسة أنطونى شارلى لمفاوضة البابوية والنمسا وفرنسا واسبانيا وبولندا وانجلترا والبندقية وفلورنسا ؛ وكما نجد ذلك مشروحا فى كتاب :

Ross, Sir D.: Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure, London 1933.

ولم يقتصر الشاه على ذلك بل استمر فى محاولة تحقيق أحلامه ، فكتب للبابا كلمنت الثامن فى ١٦٠٢ ولفردناند الاول جراندوق تسكانا ، قبل أن يرسل روبرت شارلى إلى كوزيمو الثانى فى ١٦٠٩ ، كما تثبت ذلك الوثائق التالية :

Archivio di Stato di Firenze: Stroz. 1,15, pp. 41-52 bis, Da Abbas . . . a di 25 aprile, 1902, per Roma.

Arch. St. Firenze: ibid, pp. 66-97 a: Capitoli particolari per l'Altezza Serenissima Il Gran Duca di Toscana.

(١٠) pp. 163-165: Primo Progetto Antiturco di Fak., 1611.

(١١) pp. 174-177: Relazione dell'Inghirami, 7 novembre, 1613.

pp. 185-187: Cosimo I a Guicciardini a Roma, Firenze, 14 novembre 1613—p. 215: Relazione del Santi al Granduca, aprile, 1614.

(١٢) pp. 166-167: Arrivo di Fak. a Livorno, 3 novembre, 1613.

ورحب الجراندوق بفخر الدين ، وكلف الأميرال انجرامي ببذل جميع التسهيلات له والسهر على راحته [١٣] . ثم انتقل فخر الدين ومعه قنصل فرنسا والحاج كيوان والقائد جواداني على ظهور الخيل إلى فلورنسا [١٤] ، حيث استقبلهم رجال الجراندوق على باب المدينة ، وأنزلهم فى قصر بتى [١٥] ، ثم لقى كوزيمو الأمير وأكرمه وذهب به إلى القصر القديم [١٦] . وقد ذكر له فخر الدين ما كان من أمره مع الحافظ باشا ، وكيف اضطر إلى الالتجاء إلى فلورنسا . وكان وجود فخر الدين فى تسكانا قد أثار من جديد أحلام ساسة فلورنسا ، فكتبوا إلى البابا باولو الخامس يحضونه على القيام بعمل جدى فى الشرق . ورحب البابا بالمشروع ، ولكنه أدرك صعوبة تنفيذه عملياً [١٧] ، ومع ذلك فان الجراندوق حاول الاستفادة من الموقف بقدر المستطاع ، فأرسل بعثة بقيادة ما تشنجى وسانتى لمعرفة أحوال الإمارة ولوضع الخطط الملائمة .

ثم تمضى مجموعة الوثائق فتذكر بعض الأنباء عن إمارة فخر الدين أثناء غيابه عنها : فتوضح كيف أن الحافظ باشا أخذ يدأب على تعقب آل معن ، وكيف أسرف فى أعمال التدمير والتخريب ، ولكنه اضطر إلى التراجع بسبب حلول الشتاء الذى عاق الأعمال الحربية [١٨] . وبعد هدوء الأحوال

---

(١٣) p. 173 : Cosimo II a Caffardin, Firenze, 5 novembre, 1613.

(١٤) p. 184.

(١٥) قصر بتى بدأ تشييده Luca Pitti أحد أغنياء فلورنسا فى ١٤٤٠ واشترى آل مديتشى فى ١٥٩٤ فأكملوا بناءه ، واتخذه ملك ايطاليا مقرا له عندما كانت فلورنسا عاصمة إيطاليا (١٨٦٥ — ١٨٧١) وهو الآن متحف يحتوى على مجموعة رائعة من الصور الفنية ، وخاصة صور رفايللو ، وتحيط بالقصر حدائق بوبولى الشهيرة .

(١٦) القصر القديم Palazzo Vecchio بدىء فى انشائه فى ١٢٩٨ ، وكان مقرا للقضاء ومكاناً للاجتماعات العامة : وهو يشبه الحصن من الخارج لأنه بنى فى عهد الاحزاب السياسية والمؤامرات السرية ؛ وله برج ارتفاعه ٣٠٨ قدما ؛ وأقام فخر الدين فى جناح البابا ليون العاشر بهذا القصر .

(١٧) p. 189 : Guicciardini al Gran Duca, Roma, 23 novembre, 1613.

(١٨) pp. 194-196 : Avvisi d'Aleppo, 11 dicembre, 1613.

تصل بعثة ماتشنجى إلى لبنان ، وقد تنكر أعضاؤها فى زى تجار ودرسوا أحوال الإمارة عن كثب ، ثم عادت البعثة إلى ليڤورنو فى إبريل سنة ١٦١٤ . ووضع كل من ما تشنجى [١٩] وسانتى [٢٠] تقريراً ضافياً عما شهده ، فتكلما عن امتداد الامارة ، وعن جغرافية البلاد ، وعن إيراد الأمير وعن موانيه وعن قوته الحربية .

ولقد أدرك كوزيمو من أول الأمر أنه ليس من الممكن تحقيق حملة أوربية مشتركة ضد العثمانيين ، وهو بمفرده لم يكن ليستطيع أن يقوم بعمل حاسم ، ووجد أنه من العبث التعلل بالأحلام والأمانى ، وأخذ يضيق ذرعاً برغبات فخر الدين . والواقع أن ظروف الأمير وعدم ثقته بالمستقبل قد أوجدته فى مركز حرج ، فاستولى عليه التردد فى هل يبقى فى تسكانا ، وهو غير مرغوب فيه ورجال الجراندوق لا يثقون به ، أو يعود إلى بلاده وهو لا يثق بعد بمصير الحوادث [٢١] . وحاول الجراندوق أن يخفف عنه كربه ، فخصص له مسكناً مريحاً ، وأجرى عليه راتباً ، وترك له حرية التصرف والاختيار فى البقاء أو الرجوع إلى بلاده [٢٢] واستقر الرأى أخيراً على التريث وعدم التعجيل بالسفر حتى يذهب أعداء فخر الدين من الباشوات عن مناصبهم وولاياتهم [٢٣] .

وأخيراً يتجه كوزيمو إلى طريق آخر ، فيحاول التوسط لدى السلطان أحمد الأول (١٦٠٣—١٦١٧) لاستصدار العفو عن فخر الدين ، وفى الوقت نفسه يسعى لوضع حد لحالة التوتر بين الدولة العثمانية وتسكانا ، وقد أبدى السلطان استعداده للصفاء والسلام ، ونزولا على رغبة الجراندوق أعلن السلطان رضاه عن فخر الدين ، ووعد باعطائه حكم بعض المناطق فى اليونان [٢٤] .

---

(١٩) pp. 208-211: Relazione del Macinghi, aprile 1614.
(٢٠) pp. 211-224: Relazione del Santi, aprile 1614.
(٢١) pp. 231-232.
(٢٢) pp. 239-240: Cosimo II al De Brèves, Firenze, 3 maggio, 1613.
(٢٣) p. 248: 16 maggio, 1614.
(٢٤) pp. 262-264: Da Nasuf Basià Vesir Grande a Cosimo II. Costantinopli, 6 guigno, 1614.

ترجم هذه الوثيقة عن التركية الدكتور إتورى روسى أستاذ اللغة والتاريخ العثمانى بكلية الآداب فى روما .

وتستمر الوثائق فى استعراض جانب من حوادث لبنان أثناء غياب فخر الدين فى إيطاليا : فتذكر أن القوات التركية تعود إلى مهاجمة إمارة آل معن من جديد ، وتبين أن آل معن يستبسلون فى القتال ويفتكون بقوات الحافظ باشا. وفى تلك الظروف يموت نصوح باشا الصدر الأعظم ، ويخلفه فى منصب الصدارة العظمى جركس محمد باشا صديق فخر الدين [٢٥]. ومن ناحية أخرى نجد أن فخر الدين يكتب إلى مدبره مصطفى فى لبنان ، ويطلب إليه الانتقال إلى الآستانة لاستصدار العفو عنه [٢٦] ، وتنجح هذه المساعى ويصل من القسطنطينية ما يفيد إعطاء الأمان لفخر الدين ، والترخيص له بالعودة إلى بلاده [٢٧].

ولقد كان للدوق دى أوسونا نائب ملك اسبانيا فى مسينا [٢٨] مشروعات ضد البنادقة والعثمانيين ، وحاول هذا الدوق استغلال فخر الدين واتصل به بواسطة سفير اسبانيا فى جنوا ، لكى يحمله على الانتقال إلى مسينا [٢٩] . وقد رحب كوزيمو بالفكرة لكى يتخلص من الأمير فخر الدين ، ولكى يرضى اسبانيا . وكانت أنباء العفو عن فخر الدين وصلت فلورنسا متأخرة [٣٠] ؛ ولو أنها وصلت قبل مغادرته ليڤورنو فانه فى الغالب ما كان ليلجأ إلى الدوق دى أوسونا ، لأن اسبانيا فى ذلك العهد كانت على علاقات غير ودية مع الدولة العثمانية ؛ واضطر فخر الدين ، بعد صدور العفو عنه الذى لم يصله فى ميعاده ، إلى البقاء ثلاثة أعوام أخرى فى إيطاليا . وغادر ليڤورنو بحراسة الأميرال

---

(٢٥) تتفق هذه الحوادث مع أورده الخالدى الصفدى فى تاريخ فخر الدين بن معن الذى نشره الدكتور أسد رستم والأستاذ فؤاد البستانى طبع بيروت ١٩٣٦ ص ٣٢ .

pp. 264-265.

(٢٦) pp. 265-269 : Fak. a Mustafa, 15 luglio, 1615.

(٢٧) ترجمة الدكتور رومى عن التركية

pp. 272-273 : Ali Pascià a Fak. Costantinopoli, luglio, 1615.

(٢٨) دوق دى أوسونا هو Duca di Ossuna, don Pedro Tellez وكان نائباً لملك اسبانيا فى صقلية منذ ١٦١٠ وفى نابلى منذ ١٦١٦ .

(٢٩) pp. 275-279 : Guigno, 1615.

(٣٠) Mariti : op. cit. p. 156.

انجرامى ، ووصل إلى مسينا فى أغسطس ١٦١٥ ، وقابل نائب الملك وسكن منزلا مطلا على البحر (٣١) . ولكن انتقال فخر الدين إلى مسينا لم يسفر عن عمل جدى : فالدوق دى أوسونا كان رجل أحلام ومشروعات ، ولم يكن من المستطاع الاعتماد على إقامة حلف أوروبى مشترك ، أو على مساعدة الحكومة الاسبانية وحدها لمهاجمة الدولة العثمانية . وعند ما وجد فخر الدين أن لافائدة من البقاء فى الغرب رجع إلى بلاده فى سبتمبر ١٦١٨ (٣٢) ، حاملامعه ذكرى مشاهداته العديدة .

الجزء الثانى : فخر الدين وفردناند الثانى (١٦٢١ — ١٦٣٥) :

يرجع فخر الدين إلى بلاده ، ويتسلم مقاليد الإمارة ، ويضرب على أيدى المشاغبين ، ويعود إلى سياسة التوسع الإقليمى من جديد ، ويصطدم بعدوه القديم يوسف بن سيفا فى طرابلس ويظفر به . وفى الوقت نفسه يظل متطلعاً إلى الغرب ، لعل الفرصة تسنح يوماً لتحقيق أحلامه القديمة ، فيتصل بالبابا أوربان الثامن وبفردناند الثانى للقيام بحملة أوربية مشتركة لفتح الأراضى المقدسة (٣٣) . ويمضى فخر الدين فى بذل المحاولات . ويرسل أسقف قبرص رسولا عنه إلى الغرب ، فيعيد الكرة على البابا فى ١٦٢٧ (٣٤) . غير أن البابا رحب بالمشروع ولم يزد على ذلك شيئا ، وكذلك فردناند الثانى اقتصر على تحبيذ المشروع فقط (٣٥) . ويحاول أسقف قبرص الاتصال بفيليب الرابع ملك اسبانيا ، لكى ينضم إلى مشروع الحملة ضد الدولة العثمانية (٣٦) ؛

---

(٣١) pp. 280-281 : Inghirami al Granduca, Messina, 9 agosto, 1615.

(٣٢) p. 287 (1619).

(٣٣) pp. 296, 297, (1624, 1625).

(٣٤) pp. 299-301 : Seconda ambasciata di Mons. Maronio, 28 agosto, 1627.

هذه الوثيقة مطبوعة فى فهرس وثائق ستروزان فى أرشيف فلورنسا ج ٢ ص ١٥٦ رقم ١٨ ؛ وهى تعطى معلومات عن السفارة التى أرسلها فخر الدين إلى إيطاليا ما بين ١٦٢٤ و ١٦٢٧ .

(٣٥) p. 303 : dal Santi, Pisa, luglio, 1628.

(٣٦) p. 311.

وكذلك يتصل فخر الدين بالدوق البوكيرك نائب الملك فى مسينا ، ويذكر له متاعب الدولة العثمانية والثورات التى تعانيها ، ويفاوضه بشأن مشروع مهاجمة العثمانيين (٣٧) . إنما كان ذلك كله بدون جدوى ، ولم تسفر هذه المحاولات عن خطة عملية .

ومنذ ١٦٢٩ يتجدد النشاط فى العلاقات بين فخر الدين وتسكانا ، وتتبادل رسائل الود والصداقة (٣٨) ، وأخيراً يقرر بلاط تسكانا إيجاد علاقات تجارية دائمة مع إمارة فخر الدين ، وأعدت الجراندوقة ماريا كريستينا بعض السفن المحملة بالأقمشة والمصنوعات ، وأرسلت فرنشسكو فراتسانو لكى يكون قنصلا دائما فى صيدا ومعه بعض الهدايا والذخائر الحربية (٣٩) . ووصل القنصل إلى صيدا فى ديسمبر ١٦٣٠ ، وقابله الأمير على ، وانتقل معه إلى بعلبك حيث رحب به فخر الدين (٤٠) . وأرسل فخر الدين إلى الجراندوقة بعض الهدايا والمنتجات الزراعية كالحرير والقمح والأرز والخيول (٤١) ، وطلب إرسال بعض أرباب الصناعة لكى يستخدمهم فى أعمال الإنشاء والتعمير ، وأجابت الجراندوقة طلبه ، وأرسلت إليه الطبيب نالدى والمهندس النحات تشولى ورئيس البنائين فانى والخباز كلينى ، وحددت مرتباتهم (٤٢) . ويستمر الاتصال وتبادل الهدايا بين لبنان وتسكانا ، ويرسل فردناند الثانى إلى فخر الدين بعض أدوات فضية ومنظاراً مكبراً (٤٣) وبعض المصنوعات الدقيقة ، وتعتذر الجراندوقة بأن المصاعب التى تجتاح البلاد قد جعلتها ترسل دون

---

(٣٧) pp. 315-316 : Fak. al Duca d'Albuquerque, marzo, 1628.
هذه الوثيقة مترجمة عن العربية ومأخوذة عن :
Cusa, S.: I diplomi greci ed arabi di Sicilia. Palermo, 1868-1882

(٣٨) pp. 320-324
رسائل الصداقة بين فخر الدين والجراندوقة ماريا كريستينا الوصية وبين الجراندوقة زوجة فخر الدين من ٢٥ أكتوبر ١٦٢٩ إلى ٢٦ سبتمبر ١٦٣٠

(٣٩) p. 328.

(٤٠) p. 333 ... da Varrazzano, Saida, 15 febbraio, 1631.

(٤١) p. 343 da Verrazzano, Saida, 26 febbraio, 1631.

(٤٢) pp. 355-357 (1631).

(٤٣) pp. 357-359 : Regali del Granduca.

ما كانت ترجو [٤٤] ، كما أرسل فخر الدين ٤٤ قنطاراً من الحرير فى عهدة ليونتشيني وابراهيم الحاقلانى [٤٥] لبيعها فى فلورنسا مع وضع مبلغ ثمنها فى دار الرهونات لاستثماره باسم أولاده [٤٦] .

ثم تعطينا الوثائق بعض المعلومات عن أحوال الإمارة ، وكيف أن السلطان مراد الرابع قد أصدر فرماناً بتولية فخر الدين على طرابلس مع تنازله عنها لابنه حسين ، وكيف حدثت عدة مناوشات بين فخر الدين وجيرانه من العرب [٤٧] .

وأخيراً يجد القنصل فراتسانو أن التجارة راكدة ، وأنه لا يؤدى عملا يستحق من أجله البقاء فى صيدا ، فأخذ يشكو سوء حالته المالية ، وكتب مذكرة إلى أمين الخزانة فى فلورنسا محاولا السعى لإنعاش التجارة بين تسكانا ولبنان ، ويضع قائمة بأصناف المتاجر التى يمكن أن تتبادل [٤٨] . فمن المنتجات التى يمكن الحصول عليها فى لبنان النيل والقطن والزبيب والقمح والحرير والزجاج الدمشقى وبعض الأقمشة والأرز والصابون والعنبر والرماد والملح والصمغ العربى ؛ ومن الأصناف التى يمكن استيرادها من تسكانا أسلاك الذهب والفضة والأقمشة والورق والأدوات البلورية والزجاجية والمصنوعات المعدنية . ولكن محاولات فراتسانو للسعى لتنشيط التجارة لم تسفر عن نجاح فاضطر للرجوع إلى بلاده فى سبتمبر ١٦٣٢ [٤٩] .

وكانت إمارة فخر الدين قد بلغت أقصى حدود الاتساع . فأصبحت تمتد مابين حلب وبيت المقدس ، وهددت الامبراطورية العثمانية ، وكانت

---

(٤٤) p. 360 : La Granduchessa a Fak. Firenze, 26 agosto, 1631.

(٤٥) ابراهيم الحاقلانى هو أحد تلاميذ المعهد المارونى فى روما ؛ وله عدة مؤلفات منها كتاب فى القواعد العربية وضعه فى روما ١٦٢٨

(٤٦) p. 376.

(٤٧) p. 381 : da Verrazzano al Sr. Vincenzo tesoriere, Saida, 13 febbraio, 1632.

(٤٨) pp. 389-398 : da Verrazzano a Vincenzo Vespucci, Saida. 3 aprile, 1632.

(٤٩) pp. 401-402 : Fak. al Granduca, settembre, 1623.

الدولة مضطرة إلى قبول الحالة الراهنة نظراً لاضطراباتها الداخلية ومشاغلها الخارجية. ولكن بارتقاء مراد الرابع العرش يعود إلى الدولة بعض قوتها ونشاطها، ويصمم مراد على القضاء على الثورات الداخلية. وكان الكوجوك أحمد باشا دمشق قد بدأ يخشى سطوة فخر الدين، فأخذ يتهمه بالثورة والعصيان والاتصال بالغرب المسيحي، ونجح أحمد باشا في استصدار الأوامر السلطانية بالسير للقضاء عليه. وتجمعت قوات من بيت المقدس وحلب وطرابلس ضد فخر الدين، وتصل إلى سواحل لبنان عمارة تركية بقيادة جعفر باشا في أغسطس ١٦٣٣ (٥٠). ويحدث القتال ويهزم الأمير علي، وتجري مفاوضات للصلح ولكن باشا دمشق يغدر بالرسل، فيضطر فخر الدين للتراجع إلى بعض قلاعه المنيعة (٥١).

وفي إبان هذه الأزمة العنيفة التي كانت تجتاح صيدا يحاول فخر الدين إنقاذ الموقف، فيرسل مارونيو أسقف قبرص إلى فلورنسا وإلى روما لتقديم مشروع اتفاقية جديدة، ويعلن فيه حبه للمسيحية ورغبته في الاتحاد مع البابوية وتسكانا، ويعد بامداد الجيش الحليف بالمؤن، وبالاشتراك بقواته لاسترجاع الأراضي المقدسة (٥٢) ولكن كل هذه المحاولات ذهبت سدى، وترك فخر الدين وحيداً، وبدلا من أن تأتيه نجدات الغرب، إذ بالاسطول العثماني يقترب ثانية من الشاطىء الفينيقي؛ وتهاجمه قوات الكوجوك أحمد باشا من جديد، ويحاصره العثمانيون في قلعة نيحا، ولكنه يتمكن من الافلات إلى مغارة في جزين. وبعد هذا الجهاد الطويل تنهار آمال فخر الدين ويضطر أخيراً إلى التسليم، وقد اقتيد إلى الأستانة، ولقيه السلطان مراد بالترحيب، وعطف عليه، واستمع إلى شكاته، ولاح أمام فخر الدين أمل جديد في الصفح والغفران. إلا أن هذا النور الأخير ينطفىء، لوصول أخبار

(٥٠) p. 415: Adriano della Brossa al Granduca, Saida, 22 agosto, 1633.

(٥١) pp. 415-418: Relazione di Logidet (1632).

(٥٢) pp. 420-423: Breve Relatione fatta da Mons. G. Maronio per l'impresa del Regno di Cipri et della città di Gierusalemme, 6 novembre, 1634.

ثورة ابن أخيه ملحم بالشام ، وظفره ببعض قوات دمشق ، فكان ذلك بمثابة حكم الاعدام على الأمير ، فقطعت رأسه فى ميدان الجامع فى ١٣ أبريل ١٦٣٥[٥٣] ، وبذلك انتهت المأساة .

والجزء الثالث من مجموعة الوثائق يتناول علاقات تسكانا بخلفاء فخر الدين من أمراء آل معن وآل شهاب حتى ١٧٣٣ ، وهذا لا يعنينا بحثه الآن .

وبعد استعراض محتويات هذه المجموعة من الوثائق نقدم بعض الملاحظات :

١ — هذه المجموعة من الوثائق هى أهم الأصول التاريخية التى ظهرت إلى الآن عن فخر الدين ، وستظل المحور الأساسى لتاريخه ، وأظن أن ما قد يظهر فى المستقبل من الوثائق الأصلية عن نفس الموضوع سيكون فى الغالب متمما أو مفصلا للمعلومات التى أوردتها هذه الوثائق الرئيسية ، والمعلومات التى تقدمها هذه المجموعة وافية ، سواء ما يتعلق منها بتاريخ فخر الدين أو بحوادث سوريا ولبنان أو بعلاقات لبنان بتسكانا والبابوية ، ولكنها تقصر أحياناً عن إيضاح بعض غوامض تاريخ فخر الدين عامة ، مما لم يُكشف عنه بعد ، والمجهود العلمى الذى قام به الأب قرالى بجمع هذه الوثائق ودرسها وعرضها يستحق التقدير .

٢ — وضع الأب قرالى مقدمة مفصلة ، وهى لا تعتبر كدراسة أو تحليل لمجموعة الوثائق التى ينشرها ، بل قصد بها أن تكون تاريخاً كاملا لفخر الدين ، واعتمد فى وضعه على كل المصادر المخطوطة والمطبوعة التى أمكنه الوصول إليها ، فأعطى لنا تاريخاً معقولا فى كثير من النواحى . ولكنه لم يتمكن من أن يدرس علاقات تسكانا بفخر الدين بالقدر الكافى ، ولم يعطنا ملخصاً عن علاقات تسكانا بالشرق الأدنى فى العصر السابق لزمن الوثائق التى ينشرها ، وذلك لكى يتضح مدى هذه العلاقات فى عهد فخر الدين ، وخصوصاً لأن هذه العلاقات هى المحور الذى تدور عليه مجموعة الوثائق الحالية ، كما يذكر

---

(٥٣) pp, 424-426 : Decapitazione di Fak. (1635).

ذلك الأب قرالى نفسه [٥٤]. ويمكننا أن نلخص السياسة التسكانية نحو الشرق الأدنى على النحو التالى :

اهتمت الامارات والمدن الايطالية بالشرق الأدنى منذ الحروب الصليبية ، وفلورنسا كانت تحاول دائماً أن تساهم بنصيب فى تجارة الليڤانت ، وحرص أهل فلورنسا على الحصول على تسهيلات تجارية من الأباطرة البيزنطيين . ولم يمنع حلول العثمانيين محل البيزنطيين من استمرار فلورنسا على الاهتمام بتجارة الشرق القريب ، بل استطاعت فلورنسا أن تحصل على امتيازات وتسهيلات تجارية من السلطان محمد الفاتح [٥٥] . وفلورنسا كانت تلفت نظر السلطان إلى خطط البندقية العدائية ، لأنه كان يهمها ألا يستفحل نفوذ البنادقة فى الشرق الأدنى ، ولكى تكسب صداقة السلطان . وخطة الصداقة والسلام بين فلورنسا والدولة العثمانية لم تكن هى الاتجاه الوحيد فى سياسة تسكانا نحو الشرق الأدنى ، فانه عند ما سيطر العثمانيون على شرق البحر الأبيض المتوسط اشتد التصادم بين السفن العثمانية والسفن الايطالية ، واشتركت فى هذا الاصطدام سفن فلورنسا ، إنما كان ذلك بدون الدخول فى حرب علنية صريحة . وكان كوزيمو الأول (١٥٣٧ — ١٥٧٤) هو الذى بدأ يهتم بالشرق الأدني ، وأنشأ نظام سان ستيفانو للدفاع عن سواحل تسكانا ، ولمهاجمة السفن العثمانية [٥٦] . وأحياناً يشتد التصادم بين الفريقين ، وتقاتل سفن سان استيفانو إلى جانب إسبانيا والبابوية والبندقية فى موقعة ليبانتو فى ١٥٧١ ، وفرديناند الأول (١٥٨٧ — ١٦٠٩) كانت سياسته الخارجية غير واضحة . فقد كان يحاول التخلص من سيطرة النفوذ الاسبانى فى إيطاليا [٥٧] ، كما حاول أن يعيد علاقات الصداقة مع الدولة العثمانية ، فتبودلت السفارات

(٥٤) p. 121.

(٥٥) Müller G.: Documenti degli archivi Toscani sulle relazioni delle città Toscani coll'Oriente Cristiano coi Turchi fino al 1531. Firenze, 1874. introd. pp. 37, 39.

(٥٦) Guarnieri, G.: I Cavalieri di Santo Stefano. Pisa. 1928. p. 25.

(٥٧) Argenti, Ph.: The Expedition of the Florentines to Chios (1599), London 1934 introd., p. 12.

ومراسلات الصداقة بين الجراندوق والسلطان (٥٨) ، واجتهد فردناند فى التنصل من أعمال الاعتداء التى كان يقوم بها فرسان سان ستيفانو ضد السفن العثمانية ، مدعياً بأنه لاعلاقة لهم بتجار فلورنسا ، وبأنهم قوم خارجون على النظام . ومع ذلك فان فردناند كانت له أطماع وأحلام . وقد حاول أن يجرب حظه فى الشرق الأدنى ، فأرسل حملة بحرية للاستيلاء على جزيرة خيو فى ١٥٩٩ ، إنما كان نصيبها الفشل (٥٩) . ثم تصادمت السفن التسكانية بمراد الريس أمير البحر التركى بالقرب من پريڤزا ، وتغلبت عليه (٦٠) ، ثم أرسل فرديناند حملة أخرى للاستيلاء على قبرص فى ١٦٠٧ ، إلا أن هذه المحاولة لم تنجح (٦١) . واستطاعت السفن التسكانية أن تهاجم بونا وتظفر ببعض الغنائم فى نفس السنة (٦٢) . ثم أخذ الجراندوق صاحب الأحلام والامانى فى الاتجاه نحو سوريه ، وكان لابد له من الاعتماد على بعض الثوار ضد الحكومة العثمانية ، فاتصل بعلى بن جانبولاذ فى حلب ، ثم بفخر الدين فى لبنان لتحقيق مشروعاته ، كما شرحت ذلك مجموعة الوثائق الحالية .

٣ — يبالغ الأب قرالى فى مقدمته فى تقدير قيمة المشروعات والاتفاقيات التى وجدت بين فخر الدين وتسكانا ، ومن الأمثلة التى يبالغ فيها الأب قرالى مايقوله في ص ١٢٣ من أن كوزيمو الثانى لما رأى عدم إمكان تنفيذ مشروع الحلف الأوربى المشترك ، عرض على فخر الدين أن تقوم تسكانا منفردة بالحملة على الأراضى المقدسة ، ولكن فخر الدين نصحه بعدم المغامرة والمجازفة وحيداً فى حملة خطرة ضد عدو قوى ، وأنه أشار بالاكتفاء بارسال بعض

---

(٥٨) Archivio di Stato di Firenze : Med. 4274 ins. 2 doc 1. 2. 4 : progetti di trattati e lettare d'amicizia, 1592 : doc. 11. 12 : Lettere d'amicizia, 1598.

أنظر ملحق ارقم ١ ، ٢ .

(٥٩) Argenti : op. cit. introd.. p. 23.

(٦٠) Arch, St. Firenze : Stroz. 1, 145. p. 34 a — Mariti op. cit. p. 65.

(٦١) Arch. St. Firenze : Med. 2077. pp. 747-749 a — Stroz. 1, 145 p. 38.

(٦٢) Arch. St. Firenze : Med. 2077 pp. 751-858 — Mariti : op. cit. p. 67.

الذخائر وترحيل الزائدين من أتباعه إلى لبنان . وإيراد الوقائع على هذه الصورة غير صحيح ، فعلى الرغم من أنه وردت إشارة عرضية إلى عزم تسكانا على القيام بمفردها بالحملة السورية [٦٣] ، فإن هذه الاشارة لا يمكن الاعتماد عليها ، لأنه كان من المستحيل على تسكانا منفردة أن تقوم بذلك ، وإذا كان الجراندوق قد عرض مثل هذا الاقتراح على فخر الدين فاننا لا يمكننا اعتباره اقتراحا جديا ، ومن الجائز أنه قد عرض ذلك على فخر الدين لكى يرفه عنه فقط : والأب قرالى لم يشر فى المقدمة التى يستخلص الكثير من معلوماتها من مجموعة الوثائق إلى ماورد بها فى مواضع متعددة ، من إدراك الجراندوق بشكل واضح صريح صعوبة تنفيذ مشروع الحملة السورية ، وأن كوزيمو لم يكن ليندفع وراء الأحلام ، وأنه سرعان ماضاق ذرعا برغبات فخر الدين وأتباعه ، حتى أنه فى آخر الامر كان يتجنب مقابلته ، وإن يكن قد حاول التخفيف عنه وتهدئة خاطره [٦٤] .

ونلاحظ أن هذه الاتفاقيات لم توقع مع حلف أوروبى قائم وتنفيذها كان مرتبطا بإيجاد التحالف بين تسكانا وأسبانيا والبابوية ، وإيجاد هذا التحالف كان أمرا متعذرا . فالمشاغل الأوربية ، والتنازع بين الدول واشتباكها فى حرب الثلاثين سنة ، وقوة الامبراطورية العثمانية فى ذلك العهد ، لم تكن لتدع مجالا للقيام بهذه الحرب المشتركة . وإذاً فالاتفاقيات التى حدثت كانت ضعيفة الاساس ، وليست لها قوة عملية ذات شأن ، وكل مايمكن أن يقال هو إنه كانت هناك فى أذهان بعض الساسة مشروعات وأمانى ، ولكن الأمانى شيء وتحقيقها شيء آخر .

٤ — يذكر الصفدى المؤرخ المعاصر أن فخر الدين قبل رجوعه نهائيا الى بلاده كان قد استأذن حاكم مسينا فى القيام برحلة لاستطلاع أحوال الامارة بنفسه ، على أن يعود ثانية . وقد وصل فخر الدين الى المياه السورية ، وقدم إليه أتباعه للتسليم عليه ، ووجد أن أحوال الامارة لم تستتب بعد تماما ،

---

(٦٣) p. 229.

(٦٤) pp. 231, 232, 233, 239, 250, 264.

ثم رجع فخر الدين ومر بمالطة ، فاستقبله حاكمها بالاعزاز ، ثم دارت السفن حول صقلية ووصلت أخيراً الى باليرمو ، ولقد استغرقت هذه الرحلة على رواية الصفدي نحواً من سبعة شهور (أواخر ١٦١٥، وأوائل ١٦١٦)(٦٥)، ثم يورد الصفدى بعض المعلومات عن مشاهدات فخر الدين فى نابلى وباليرمو ولقد عثرت على وثيقتين تتفقان فى أمر هذه الرحلة الجزئية التى قام بها فخر الدين قبل الرجوع الى بلاده نهائيا ، الأولى فى أرشيف فلورنسا وهى بالاسبانية (٦٦)، والثانية فى أرشيف البندقية وهى بالايطالية (٦٧) أما سكوت مجموعة الأب قرالى عن هذه الرحلة فليس معناه عدم حدوثها .

٥ — الفترة من أغسطس ١٦١٥ الى يناير ١٦٢٩ لاتوجد عنها وثائق كافية فى مجموعة الأب قرالى توضح حوادثها ، ووثائق هذه الفترة موجودة ، وسوف تنشر فى المستقبل .

٦ — يذكر الأب قرالى فى ص ٩٩ من المقدمة أنه فى يوليو ١٦١٩ أثناء اشتباك فخر الدين مع ابن سيفا وعند حضور القبطان باشا لفض النزاع بينهما ، أرسل فخر الدين خطابا إلى الباشا يعتذر فيه عن الحضور إليه شخصيا . ويقول الأب قرالى إنه نقل هذا عن كتاب الأستاذ المعلوف (٦٨) ، والاستاذ المعلوف يقول إنه نقل هذا الخطاب عن كتاب ريكو (٦٩) . ويميل الأستاذ المعلوف إلى اعتبار هذا الخطاب قد صدر من فخر الدين إلى باشا دمشق ولكنه

---

(٦٥) الصفدى : ٢٧٧

(٦٦) Arch St. Firenze : med. Napoli, 4080, pp. 391, 392 Ossuna a Cosimo, Messina, 6 octobre, 1615 أنظر ملحق ١ رقم ٣

(٦٧) Arch. St Venezia : Senato-dispacci-Costantinopoli] f. 80 dal Bailo Nani, 6 febbraio, 1616 أنظر ملحق ١ رقم ٤

(٦٨) عيسى إسكندر المعلوف : تاريخ الامير فخر الدين المعنى الثانى ، جونية ؛ لبنان ١٩٣٤ ص ٣٨٥

(٦٩) Knolles, R & Rycaut, P.: The Turkish History from the Original of that Nation to the Growth of the Ottoman Empire, with a continuation to this present year (1687), London, 1687., vol. I., p. 693.

لا يحدد تاريخ صدوره [٧٠]، والواقع غير مايذهب إليه كل منهما. فالمؤلف كنوللس قد أخذ معلوماته عن هذه الفترة من كتاب مينادوى الرحالة الايطالى، وهو المؤلف المعاصر الذى زار سوريا ولبنان أثناء حملة إبراهيم باشا لتأديب الدروز فى ١٥٨٥، وقد أورد مينادوى هذه الرسالة بنصها (والتى أخذها عنه كنوللس)، وذكر إن ابن معن قد أرسلها إلى ابراهيم باشا فى يوليو ١٥٨٥ [٧١]، والمقصود بابن معن هنا هو قرقماز والد فخر الدين، وليس فخر الدين نفسه، الذى كان إذ ذاك غلاما صغيراً. وبالبديهة لا يمكن أن تكون هذه الرسالة قد صدرت من فخر الدين إلى الباشا التركى لا فى ١٦١٣ ولا فى ١٦١٩، بل هى رسالة من قرقماز والد فخر الدين إلى الباشا التركى بتاريخ ١٥٨٥، لأن كتاب مينادوى المعاصر الذى يتضمن أقدم نص معروف عن هذه الرسالة قد طبع فى ١٥٩٤ [٧٢].

٧ — يقول الأب قرالى فى ص ١٠٧ إن السلطان مراد قد أعطى فخر الدين الأول لقب سلطان البر فى ١٥١٦، والمقصود هنا السلطان سليم وليس مراد.

٨ — عند الكلام على تجارة تسكانا مع لبنان، فى ص ١٢٤ — ١٢٦، يقتصر الأب قرالى على ايراد الجانب الطيب فقط، ويغفل الاشارة الى شكوى القنصل فرانسانو من كساد التجارة، وتذمره من البقاء فى صيدا بدون عمل يذكر، وشكواه من ضيق ذات يده [٧٣]، ولا يذكر محاولته بذل المستطاع لترويج التجارة وتقديمه مشروعا إلى أمين خزينة فلورنسا، ولكن بدون جدوى، مما اضطره أخيراً للرجوع الى بلاده [٧٤].

ونكتفى الآن بهذه الملاحظات، ولنا الى الموضوع عودة.

---

(٧٠) كنت قد ناقشت الاستاذ المعلوف فى هذه النقطة فى فبراير ١٩٣٤ قبل أن يصدر كتابه، ولكنه لم يقتنع بوجهة نظرى.

(٧١) Minadoi, G.: Historia della guerra fra Turchi e Persiani, Venetia, 1594, pp. 279-281.

(٧٢) أنظر ملحق ب

(٧٣) p. 392.

(٧٤) pp. 389-393.

ملحق (١)

مقتطفات من بعض الوثائق التى وردت فى هذا المقال ولم يسبق نشرها ،

(١) Archivio di Stato di Firenze:
(F. Mediceo, 4274 inserta 2 documento 11).
Dal Gran Sigr. (Muhammad III) al Gran Duca di Toscana
(Ferdinando I) Maggio, 1598.

[يعلن السلطان رغبته فى أن يتمتع تجار فلورنسا بما يتمتع به تجار البندقية وفرنسا من الأمن والسلامة فى الدولة العثمانية ، وأنهم يستطيعون الحضور والسفر مع الأمان في أرجاء دولته ، ويرسل كتابه الي الجراندوق مع السفير مصطفي ، ويرجو أن يسلم إليه ردوده . ويعلن أنه قد تجدد السلام وتأكد الأمن] .

Si come li mercanti di Venetia, di Francia, et altri hanno pace, bontà, promessa, et sicurezza, così ancora li vostri mercanti nei Porti delle provincie et di Regni nostri, con li loro vasselli possino venire et andare nei tempi del nostro regnar felice, infra li nostri, con pace, bontà, promessa, et sicurezza, et havendolo fatto intendere miti honorati mantenitori ————

Il sopradetto Mustafà, che cresca l'honore suo, con la nostra felice lettera di nuovo si è andato costà, et arrivato costà, bisogna che nella vostra corte assomigliante al cielo, secondo il proponimento che havete fatto, della sincerità, et propria amorevolezza, siate con voce ferma, et con li piedi stabili il significato Mustafà, determinato uno delli huomini nostri principali per ambasciatore, et con le vostre lettere lo mandiate alla felice nostra Porta, che fra noi rinnovata la pace et bontà ————

Scritta nell'ultimo de luna di Gemaselacer l'anno 1006 della partenza del profeta.

Data in Costantinopoli.

Archivio di Stato di Firenze. (٢)

(F. Mediceo 4274 ins. 2, doc. 12).

Dal Gran Duca (Ferdinando I) al Gran Sigr. (Mohammad II) Firenze, 1 luglio, 1598.

[يذكر جراندوق تسكانا أنه قد تسلم خطاب السلطان الذى يؤكد فيه صداقته لتجار فلورنسا الذين يذهبون الى أراضى الدولة العثمانية : وأنه يرسل إليه نيرى جيرالدى لكى يحصل على بعض الامتيازات ، ولكى يؤكد للسلطان الصداقة الدائمة ، ويعلن أن سفن فرسان سان ستيفانو ليست لها علاقة لا بتجار ولا بشعب فلورنسا].

Gloriosissimo et Inuittissimo Sigre. Sommo Imperatore et Sigre. Mustafa mi ha protato l'Humanissima et cortesissima lettera di V. M.tà la quale si come mi è stata di molto favore, et accettata da me con quella pronta et affettuosa volontà che conviene sendosi degnata di affermarmi vostra sincera et stabile amicitia per tutti li mercanti delli stati miei et a suggetti che verranno à contrattar nel suo grande et felice imperio ———

A piedi (della V. M.tà) mando Neri Giraldi uno di mia gentilhuomini et mercanti fiorentini accio che le dichiari apertamente l'intenzione mia et di tutta questa natione al nome et grandezza di V. M.tà et ne riporti non solo firmata la capitulazione che mando dalla Invittisima mano di V. M.tà et suo Imperiate sigillo, ma anco l'assicuri di una constante, ferma, sincera, et stabile amicitia et fede posposto il corso delle galere di cavri di S. Stefano che non hanno fare conto alcuno con li mercanti ne con la natione, come ha potuto credere Il Sigre. Mustafà, et li sovra detto dal Giraldi al quale piacerà a V. M.tà dare intera fede et credenza come so io stesso le parlassi perche tutto quello chè si (?) con lui sarà fermo et stabilito da me et da tutti li mercanti della provincia à me suggetta ————————————————

Archivio di Stato di Firenze (٣)

(F. Med. Napoli 4080).

Il Duca di Ossuna a Cosimo II, Messina, 6 octobre, 1615.

[يخبر دوق أوسونا كوزيمو الثانى بوصول أمير صيدا ، الذى طلب إليه السفر إلى بلاده لكى يعرف أحوال الامارة ، ولكى يشجع شعبه ، وأنه قد أرسله مع بعض الرجال العارفين بشؤون الامارة ، وأنه قد عرف بوصول بعض المسلمين إلى ليفورنو لمقابلة الأمير ، فعليهم الحضور إلى مسينا لانتظاره حينما يرجع ، ويرجو الجراندوق باصدار أوامره بانتقالهم ومعهم الحاج كيوان ، وذكر أنه سيكتب للحاج كيوان].

Ser mo Senor,

Yà di quenta a V. Ser. della uegada a qui del Emir de Saieta el qual des pues de hauer discurrido con rigo (?) largo, me (?) in instancia quele diese embarcacion como da per ara uegar se hasta sus marinas arrecono cer el estado de suo y à animar alos suyos y so correr ala gente de suo (?) con algun dinero, y ami me pareuo le mismo y quelleuas e deaqui personas platicas para que con particularidad y certeza trujiesen relacion detodo, puer no hera bien que Su M. Se empenase sin sauer al fundamento en questa o quello, y assi le hise embarcar en mir galeones, que van my en orden efecutar lo dicho, dando le en suo compania, lo (?) conocidos suyos y inteligentes en aquelles partes, je estan en mi sernicio, Cen (?) fin de que recencciesen como depo el estado de suo cosas, aoya he entendido, que han scudido de nuouo a Liorna, al gunos morosde (Sayeta) en su busca, y parecion do me conuimente, par ala buena direcion delo queseto ata Vengan aqui, y se entretenzan enesta cuidad hasta que el Emir uegue, Sup a V, Ser. serirva de mandarme los embiar, y que Venga con ellos Agi Coyuan, que Vino de Seyeta le primera Vescen el Emir. Y le doxo en Liorna es iusto, para su sustento y regalo, como se hase con la muger y Hiros del Emir dandoles tresientos ducados al mes para su sutento, ya Agi Cayuan e scriuo la carta que va con esta. Cuy a copia embio a V. Ser., con esta ocasion sup. tambien a V. Ser. sesirua embiasme muy buenas nueuas de su salud

---

Archivio di Stato di Venezia. (٤)

(Senato-dispacci-Costantinopoli. f. 80).
Dal Bailo Nani. Pera. 5 febbraio, 1616.

[قد علم من رسائل وردت من حلب أن مجموعة من السفن قد وصلت إلى قبرص ومن بينها ٥ سفن من مسينا تحمل إحداها أمير صيداً ، وأنه قد نزل إلى البر وهرع إليه أهله وأتباعه يقبلون يديه ، وأشعلوا النار احتفاء به ، وحملوا إليه بعض الهدايا ، فأعطاهم عقوداً من الذهب ، وأقمشة من الصوف والحرير ، وطلبوا إليه البقاء عارضين عليه التفانى فى خدمته ، فخاطبهم بكلمات قلائل قائلا بأنه يأمل أن يحقق رغبتهم فى وقت قريب] .

Per lettere di Aleppo di primo del passato ci sono avisi dell'arrivo a salvamento della Barca longa doppo quattro mesi di tempo, che parti di costà. Che sopra cipro erano stati veduti in tre compagnie undeci vasselli de corso tra quali cinque de Messina, et che nel più grande vi era l'Emir di Saida ; tre del G. D.a. et tre della religione, carichi di molte prede, et che haveano abbruggiato in porto di Liminò un vascello, che veniva d'algeri. Di piú che per cosa certa li sudetti cinque vascelli, habbino preso posto ad una tal Fuimara molto vicina alli castelli già assediati dal detto Emir di Saida il qual sbarcò in terra con un buon numero di moschettieri alla summa di ottocento et piú, et che quei populi havendo intesa la sua venuta correuano a gara l'un l'altro a basciarle la mano, facendo estraordinaria allegrezza in quelle montagne, accendendo la motte gran quantità di lumi, portandole molti rinfrescamenti, et che lui all'incontro donó a diversi capi di quei villaggi suoi devoti collane d'oro, panni di seda et lana, i quali le fecero molta istanza perchè restasse, offerendo piú che mai di spender l'havere et li figlioli in suo seruitio, intorno a che diede loro poche parole, essörtandoli a continuar nella fedeltà, dicendo appresso, che di breve speraua di sodisfare al loro desiderio poichè non havea piú che far con Duchi, ma col maggior Re del mondo ; con tutto ció s'intende che egli col mezo di un suo parente habbia trattato col generale per il suo ritorno, et che se ne sia contentato, anzi che habbi ottenuti Comandamenti et

lettere di credenza, in virtù de'quali potrà ritornarsene a suo piacere alli suoi luoghi, essendo stati consignati essi comandamenti a un tal renegato per portarli in Italia, qual si era imbarcato sopra un vascello francese.

ملحق (ب)

مقتطفات من رسالة (قرقماز) بن معن

الى ابراهيم باشا فى ١٥٨٥

(عن كتابى Minadoi الايطالى و Knolles و Rycaut الانجليزيين)

[عندما اضطربت الادارة العثمانية فى لبنان فى أواخر القرن السادس عشر أرسل السلطان مراد الثالث حملة بقيادة إبراهيم باشا لتوطيد الأمن ، ولمحاولة تثبيت سلطة الحكم العثمانى فى لبنان ، فخرج إبراهيم باشا من مصر وعبر سينا ووصل إلى أورشليم ، وحاول اجتذاب أمراء لبنان إليه مع إذكاء التنافس بينهم ، فقدم عليه بعضهم ، ولكن قرقماز بن معن أمير الشوف لم يتقدم على الباشا والتجأ إلى مغارة فى جزين ، وكتب إليه رسالة فى يوليو ١٥٨٥ يؤكد فيها الطاعة والولاء للدولة العثمانية ، ويكرر استعداده التام للقيام بخدمته ، ويذكر أنه شديد الحرص على دفع الأموال بانتظام ، وذلك بخلاف غيره من الأمراء ، ثم يعتذر عن المثول بشخصه أمام الباشا لأنه يخشى دس الأعداء وغدر الحكام ، وأنه يتعظ بما أصاب أباه على يد باشا الشام . ولقد أورد النص الأصلى لهذه الرسالة باللغة الايطالية الرحالة المعاصر Minadoi الذى اعتمد فى تدوين حوادث هذه الفترة على ما شهده بنفسه فى سورية ولبنان ، وعلى المعلومات التى استقاها من بعض الأشخاص المعاصرين ، الذين اشتركوا فى القيام بسفارات أثناء تلك الحوادث ، مثل Gomeda صاحب جمرك بيروت و Giovanni Michele قنصل البندقية فى حلب ومندوبه Chrestoforo de Boni . ثم أخذ عنه هذه الرسالة باللغة الانجليزية Knolles و Rycaut فى كتابيهما عن الامبراطورية العثمانية ، وأننى أقدم بعض

مقتطفات من النصين الايطالى والانجليزى للمقابلة بينهما . ولقد أشرت في هذا المقال الى خطأ الأب قرالى والأستاذ المعلوف بشأن هذه الرسالة] .

أولا : مقتطفات من النص الايطالى عن كتاب :

Minadoi: Historia della Guerra fra Turchi et Persiani. Venetia, 1594, pp. 279-281.

Lettera di Manogli ad Ebrain Bassa (Luglio, 1585).

Al Signor de'Signori, supremo sopra li grandi, potente, nobile Capitano ——————————

Io vorrei (si come tanto amoreuolmente, et essorti) poter venir inanti di te, et seguirti, et seruirti sempre in ogni caso, ch'occorresse à te alcun bisogno dell'opera mia, percioche sò, che tu restaresti sicuro dell'osseruanza, ch'io porto al Signor, et dell'ardentissimo desiderio con che viuo di seruirlo, et impiegar in suo seruitio la robba, et la vita ——————————

Ma la mia fortuna non mi concede, ch'io venga, percioche appresso di te si trouanò hora li tre miei inimici i quali —— cercano di ponermi in tanto odio dell'animo tuo. —— et sò, che questo chiamarmi, altro non vuol inforire se non vn desiderio che porti d'imprigionarmi, et vcidermi, che ben sò quanto tu sij dedito all'opere grandi. Impedisce appresso questa mia venuta, l'antico mio guiramento, che all'hora feci quando anchora fancuillo, vidi il padre mio restar tanto indegnamente tradito della spada micidiale di Mustaffa, all'hora Bassa di Damasco, il quale sotto ombra di vera amicitia à se lo condusse, et troncolli da traditore il capo, che ben porto l'imagine de quel gran teschio paterno, pallido. anchora spirante impressa nell'animo. et col sonno nelle tenebre della notte, et con le vigilie nelli splendori diurni. spesso mi si offre, et mi ragiona, raccordandomi l'infedeltà del tiranno homicida, et confortandomi ad allongarmi dalle mani de' Potenti. Per lo che non posso, nè deuo obedire alle tue dimande, et mi duole in questa parte douer parer à te contumace, essendo in ogni altra attione, et in ogni pensiero, tanto dedito à seruir non a te

solo dignissimo d'esser riuerito da meggiori, non che da me, ogni minimo schiauo d'Amurat ——————————

Stà sano, et commandami, iscusando me con le giuste cause, che tu odi del mio star ritroso à uenire, come saria debito mio, ad honorati.

Il pouero et minimo fra li
schiaui del Gran Signor
Il figliuolo di Man.

ثانياً : مقتطفات من النص الانجليزي عن كتاب :

Knolles, R. & Rycaut, P.: The Turkish History from the Original of that nation to the Growth of the Ottoman Empire, with a continuation to this present year (1687). London, 1687, vol. I, p. 693.

A Letter of Manoglies, to Ebrain Bassa (1585).

To the Lord of Lords, Sovereign above the Great Ones, the mighty, the noble Captain ——————————

I wish (even as thou dost lovingly invite and exhort me) that I might come before thee, and follow thee, and serve thee always in any occasion that it may happen thee to stand in need of my help. For I know that thou wouldest rest assured of the Reverence that I bear towards thy Lord, and of the most fervent desire wherein I live to serve him, and to imploy both my life and my Substance in his Service ——————————
But my hard fortune will not grant me the Favour that I may come unto thee: for there are at this time present with thee three of mine Enemies, who —— ———————— do now seek to bring me into so great hatred with thy heart,
——— And I am assured, that this sending for me importeth no other thing, but only a desire thou hast to imprison me, and so to kill me; for I know how much thou art given to great Enterprises. Besides this, my coming is also hindered by mine antient Oath that I took; when being as yet but a child, I saw mine own Father so villainously betrayed by the murthering sword of Mustapha, being at that time the Bassa of Damasco; who under the colour of unfeigned Friendship, got him into

his hand, and traiterously struck off his Head. For in truth I carry the Image of my Fathers reverend Head, all pale, and yet as it were breathing, imprinted in my Mind, which oftentimes presenteth itself unto, as well sleeping in the Darkness of the Night, as also waking in the Light of the Day; and talking with me, calleth to my remembrance the Infidelity of the murthering Tyrant, and exhorteth me to keep my self aloof from the hands of the mighty. And therefore I neither can nor may obey the Requests, and in that respect it greiveth me, that I shall seem disobedient unto thee, being in any other action, and in all my cogitations wholly addicted to do any Service not only to thee, who art most worthy to be reverenced of far Greater Person than I am, but also to every least Vassals of Amurath ———————————

Farwell, and command me, and hold me excused upon these just causes which thou hearest, for my being so backward in coming to honour thee, as my Duty requireth.

The poor and the least among the
Slaves of the Grand Lord,
The Son of Man.

ثبت بالمصادر والمراجع التي استخدمت في كتابة هذا المقال .

وثائق لم يسبق نشرها :

Archivio di Stato di Firenze: F. Stroz, 1,15—F. Med. 2077, 4080, 4274.

Archivio di stato di Venezia : Senato - dispacci - Costantinopoli f.80.

وثائق مطبوعة :

Argenti, Ph. : The Expedition of the Florentines to Chios (1599). London, 1934.

Carali, P. : Fakhr ad Din II Principe del Libano e la Corte di Toscana 1605-1605), Roma, 1936.

Müller, G. : Documenti degli Archivi Toscani sulle relazioni delle città Toscane coll'Oriente Cristiano e coi Turchi fino al 1531. Firenze, 1874.

مراجع :

Guarnieri, G. : I Cavalieri di Santo Stefano. Pisa, 1928.

Knolies R. & Rycaut, P.: The Turkish History from the Original of that Nation to the Growth of the Ottoman Empire, with a continuation to this present year (1687), 3 vols, London, 1687.

Mariti, G. : Istoria di Faccardino Grand Emir dei Drusi. Livorno 1787.

Minadoi, G : Historia della Guerra fra Turchi e Persiani. Venetio, 1594.

Osman, H. : Fakhr ad Din II, Emiro del Libano e le sue Relazioni con L'Occidente, con Documenti inediti (v. I.: 1572-1618) (Unpublished).

Ross, Denison : Anthony Sherley and his Persian Adventure, London, 1933.

أحمد الخالدى الصفدى : تاريخ فخر الدين بن معن . نشره الدكتور أسد رستم والأستاذ فؤاد البستانى ، بيروت ١٩٣٦

عيسى اسكندر المعلوف : تاريخ الأمير فخر الدين المعنى الثانى ، جونيه لبنان ١٩٣٤

حسن عثمان

مشكلة الموت [1]

لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذى يتركه فى نفسه سماعه للكلمة « مشكلة الموت » أن يتساءل : هل للموت مشكلة ؟ أو ليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما ؟ أو لسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين ؟

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى « مشكلة » من ناحية ، وأن ننظر نظرة — إجمالية من غير شك — إلى معنى الموت من ناحية أخرى ، لكى يكون فى مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلة للموت ، وأن نتبين على أى نحو يمكن أن يكون للموت مشكلة ، حتى إذا ما استطعنا أن نتبين ذلك ، تيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداها ، سواء من الناحية الوجودية العامة أو من الناحية الحضارية . وسنرى حينئذ أن هذا البحث ، الذى يبدو لأول وهلة أنه يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجود ، سينتهى بأن يكون بحثاً شاملا فى الوجود كله ، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب فى الوجود عام .

فهذا البحث يمكن إذن أن يوضع على الصورة الاجمالية التالية :

أولا : إشكالية الموت .

ثانياً : عناصر مشكلة الموت .

ثالثاً : المشكلة الحقيقية للموت ، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب فى الوجود .

رابعاً : المعنى الحضارى لهذه المشكلة .

---

(١) ملخص رسالة كتبت باللغة الفرنسية ، ونال بها كاتب هذا البحث درجة الماجستير من قسم الفلسفة بكلية الآداب .

فلنبدأ بحثنا إذن بالحديث عن اشكالية الموت .

لكى نفهم معنى الاشكالية يجب أن نميز أولا بين : إشكال problématique وبين مشكلة problème . أما الاشكال فهى صفة تطلق على كل شىء يحتوى فى داخل ذاته على تناقض ، وعلى تقابل فى الاتجاهات ، وعلى تعارض عملى . والمشكلة هى طلب هـذه الاشكالية باعتبارها شيئاً يحاول القضاء عليه ، هى الشعور بالألم الذى يحدثه هذا الطابع الاشكالى ، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته ، هى تتبع هذه الاشكالية كما هى فى ذاتها أولا ، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشىء المشكل وجوهره . فكأن المشكلة تتضمن إذن شيئين : الشعور بالاشكال ، ومحاولة تفسير هذا الاشكال . فالحياة مثلا تتصف بصفة الاشكال بطبيعتها ، لأنها نسيج من الأضداد والمتناقضات ، ولـكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذى ينساق فى تيارها دون شعور منه بمـا فيها من إشكال ، ودون محاولة – بالتالى — للقضاء على هذا الاشكال ، وذلك لأن الشعور بالاشكالية يقتضى من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحى ، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالينبوع الأصلى للوجود والحياة ، وأن يكون الى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذى تستحيل معه المعرفة الى معرفة وحياة معاً ، وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك . هذا إلى جانب مايقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة ، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى .

فاذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت ، وجدنا أنه يتصف أولا بصفة الإشكال . فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولا أن الموت فعل فيه قضاء على كل فعل ، وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك : فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهـاء الامكانيات وبلوغها حد النضج والكمال ، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها ، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانيات نموها ، وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الامكانيات عند حد ، وقطعها عند درجة

مع بقاء كثير من الامكانيات غير متحقق بعد ، وقد تكون بمعان أخرى سنفصلها فيما بعد .

وثالثاً أنه إمكانية معلقة ، إن صح هذا التعبير ، بمعنى أنه لابد أن يقع يوماً ما . هذا يقيني لاسبيل مطلقاً إلى الشك فيه ، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذى سيقع فيه ، فهاهنا إذن علم مطلق من ناحية ، وجهل مطلق من ناحية أخرى . وفى هذا المعنى يقول پسكال : « إننى فى حالة جهل تام بكل شىء ، فكل ما أعرفه هو أننى لابد أن أموت يوماً ما ، ولكننى أجهل كل الجهل هذا الموت الذي لا أستطيع تجنبه. » .

ورابعاً أن الموت حادث كلى كلية مطلقة من ناحية ، جزئى شخصى جزئية مطلقة من ناحية أخرى : فالكل فانون ، ولكن كلا منا يموت وحده ولابد أن يموت هو نفسه ، ولا يمكن أن يكون واحد آخر بديلا عنه . وهذا عين مصدر الاشكال من ناحية المعرفة : إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة باعتباره موتى أنا الخاص ، لأننى فى هذه الحالة — حالة موتى أنا الخاص — لا أستطيع الادراك . ومعنى هذا أيضاً أننى لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكا حقيقياً ، لأن إدراكى للموت سينحصر حينئذ فى حضورى موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التى يحدثها هذا الموت . ومثل هذا الادراك ليس إدراكا حقيقياً للموت كما هو فى ذاته ، بل هو إدراك للموت فى آثاره . ولا أستطيع أن أقول هنا إننى عند محاولتى إدراك الموت أضع نفسى موضع الآخرين الذين يموتون ، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره . هذا إلى أنه لو سلمنا جدلا بامكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت ، فان هذا لا يفيدنى شيئاً فى معرفة حال الميت نفسه ، وإنما يخبرنى عن حاله « المحتضر » فحسب ، لا عن حالة الموت نفسها . فما السبيل إذن إلى إدراك حقيقة الموت ؟

وهكذا نرى أن الموت ، سواء من الناحية الوجودية أو من ناحية المعرفة كله إشكال . ومن هنا نرى أن الشرط الأول قد تحقق ، وأعنى به وجود الإشكال . فمتى يكون الموت مشكلة إذن ؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر

الإنسان شعوراً قويا واضحاً بهذا الإشكال ، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة ، وحينما ينظر المرء في الموت كما هو وباعتبار إشكاليته هذه ، ويحاول أن ينفذ الى سره العميق ومعناه الدقيق باعتبار ذاته المستقلة . وهذا كله يقتضي أشياء من الناحية الذاتية ، وأخرى من الناحية الموضوعية .

فمن الناحية الذاتية يقتضي بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولا ، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الانسان إدراك الطابع الأصلي الجوهري للموت ، وهو أنه شخصي صرف ، ولا سبيل الى إدراكه إدراكا حقيقيا إلا باعتبار أنه موتي أنا الخاص . ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوُحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة ، لحظة الموت ، لأنني أنا الذي أموت وحدي ، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيري محلي في هذا الموت . ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح ، كان الانسان أقدر على إدراك الموت ، وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة ، ولهذا أيضا لا يمكن للموت أن يكون مشكلة بالنسبة الى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية . والنتيجة لهذا هي أن البدائي والساذج ، نظراً الى ضعف شعورهما بالشخصية ، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة ، واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة الى انسان ما ، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الانسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية ، وبالتالي قد بدأ يتحضر . ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترن به دائما ميلاد حضارة جديدة ، فان ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات وهذه فكرة قد فصل القول فيها اشبنجلر وأوضحها تمام التوضيح ، وهي إحدى الأفكار الرئيسية الموجهة في هذا البحث ، وسنرى في ختامه ما لها من أهمية عظيمة ، نظراً لما سنبني عليها من نتائج تتصل بالغرض الأصلي من كتابته .

ولهذا أيضا كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت ، وهذا الاضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين : حالة إفناء الشخصية

فى روح كلية ، وحالة إفناء الشخصية فى « الناس » . فكل مذهب فى الوجود يفنى الشخصية فى الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت ، وهذا ما فعله مذهب المثالية ، وخصوصا فى أعلى صورة بلغها هذا المذهب ، ونعنى بذلك المثالية الألمانية ، وعند هيجل بنوع أخص . فان الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقى فى ذاته ، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق ، ولا قيمة وجودية للفرد إلا باعتباره مشاركا فى وجود المطلق ، أياً ما كان الاسم الذى نعطيه لهذا المطلق : فسواء سميناه « الأنا المطلق » ، وهو الأنا الذى يضع نفسه بنفسه ، كما فعل فشته ، أو سميناه « الروح المطلقة » أو « الروح الكلية » ، وهى تلك الصورة التى تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل ، فان هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت ، ونعنى به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط . ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تضع للموت مشكلة ، وإن وضعتها لم تضعها وضعاً حقيقياً . وإذا كان هيجل نفسه قد عنى بهذه المشكلة عناية كبيرة ، فان مصدر هذه العناية لم يكن بمثاليته ، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى أجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بنوع خاص ، وفى الطور الأول من حياته الفلسفية فحسب ، أعني فى هذا الدور الذى يطلق عليه « دور يينا » . فقد كان فى هذا الدور خاضعاً لتأثيرين : تأثير المسيحية وتأثير الرومنتيكية . أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فسنتحدث عنه بعد قليل ، أما تأثير الروح الرومنتيكية فيما يتعلق بمشكلة الموت فآت من ناحية فكرة شقاء الضمير التى لعبت دوراً خطيراً فى تكوين اتجاهات هذه الروح . فالضمير الانسانى عند هذه الروح شقى بتأثير عوامل ثلاثة : فهو شقى أولا لأنه لا يسعه إلا أن يظل مغلقا عليه فى وحدة من المستحيل القضاء عليها ، فيها يبلغ الشعور بالشقاء والعوز أعلى درجة من الشدة ، وهو شقى ثانياً لأن الانسان يصطدم دائما بحواجز وعراقيل وقوى أجنبية أو معادية مما من شأنه أن يولد فى الضمير عراكا باطنا وتمزقاً داخليا .

وهو شقى ثالثا وأخيرا لأن الانتصار الذى عساه أن يصادفه فى هذا العراك إنما هو انتصار واه مؤقت ، وأن هذا الانتصار يولد أيضاً فى الضمير

أملا لا حد له ، أملا لا يمكن مطلقا أن يتحقق . لأن هذا الأمل يجب أن يكون أملا كلياً فى سعادة كلية ، وإلا لن يكون ثم سعادة إن كانت جزئية فحسب . وهذه السعادة الكلية لن تتحقق إلا باحراز الكل ولا يمكن أن يحرز الكل إلا فى حالة الإفناء . فشقاء الضمير ينشأ إذن من شعور الضمير أو الأنا بأنه لابد أن يبقى فى معزل عن المطلق ومنفصلا عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئاً واحدا ، وهذا لا يتحقق إلا بالفناء فى المطلق . فلكى يمحى الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت ، لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يزيل هذه الهوة التى تفصل بين الأنا وبين المطلق ، والتى هى مصدر شقاء الضمير . ومن هنا نرى أن الموت قد فهم هنا على أنه فناء الجزئى فى الكلى ، أى أنه ولو أن فكرة شقاء الضمير قد دفعت هيجل إلى البحث فى مشكلة الموت ، إلا أن مثاليته قد أتت أخيراً فشوهت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلبها إياه طابع الشخصية .

وفكرة الشخصية تقتضى بدورها فكرة الحرية ، فلا شخصية حيث لا حرية ، ولا حرية حيث لا شخصية . وذلك من ناحيتين : الأولى أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية ، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية ، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية ، والثانية أن الحرية هى الاختيار ولا اختيار إلا بالنسبة الى شخصية تميز لأنها تتميز . فاذا كانت الشخصية تقتضى الحرية ، والموت يقتضى الشخصية ، فان الموت يقتضى الحرية . ويتضح هذا أكثر حينما ننظر الى طبيعة الحرية وطبيعة الموت ، فنري حينئذ أن الحرية هى الإمكانية ، ونحن قد رأينا من قبل وسنرى بعد قليل أيضا أن الموت هو الامكانية بل هو الامكانية المطلقة ، وعلى هذا فانه من ناحية الامكانية أيضا الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط ، وقدرة الانسان على أن يموت هى أعلى درجة من درجات الحرية : فأنا حر حرية مطلقة ، لأننى قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر . ولهذا اعتبر بعضهم الموت أحسن شىء فى الوجود لأنه مصدر الحرية ، فقال أنجلس سيليزيس Angelus Silesius الشاعر الفيلسوف الألمانى المشهور : « أنا أقول إن الموت أحسن شىء من بين جميع الأشياء ، لأنه وحده الذى يجعلنى حراً » .

ومن هذا الارتباط التام بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية — والحرية الشخصية على وجه التحديد — لم يكن من حظها أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقيا . وهذا أيضا من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية ، لأنها وإن قالت بالحرية ، إلا أنها لم تفهم الحرية باعتبارها الحرية الفردية ، وإنما فهمتها باعتبارها الحرية الكلية — إن صح هذا التعبير — ؛ فانها تقول بحرية بالنسبة إلى الله ، وبالنسبة إلى الكل ، الأنا المطلق أو الروح المطلقة ، لا بالنسبة إلى الانسان الفرد . وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية . فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية ، وعند فشته وهيجل بوجه خاص ، ليست حرية بالمعنى الحقيقي ، كما لاحظ هذا أيضا أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي ، ونعني به شلنج في الدور الأخير . فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب أن يستبدل بها فكرة واقعية حية ، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلي الانسان الفرد . أي أنه لا بد للحرية أيضا أن تكون قدرة على فعل الشر ، وإلا — أي إذا اقتصرت على فعل الخير فقط — فانها لن تكون حينئذ حرية ، ومن هنا فان الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوزون على الله فعل الشر . ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة : فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية ، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة .

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة ، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى ، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت .

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية ، وصور أصرح تصوير في عبارة القديس بولس المشهورة : « بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم ، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت » . فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت باعتبار أن مصدره الخطيئة . أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة

جداً ، هى هنا صلة العلة بالمعلوم ، بين الموت وبين الخطيئة . وهى قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاما عاليا فى الفكر المسيحى ، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة ، فاذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر فى الحياة الروحية المسيحية ، كان لابد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها ، ما دامت هى مصدر الخطيئة . وهكذا نرى أنه قد توفرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية لوضع مشكلة الموت : ونعنى بها الشخصية والحرية والخطيئة ، أى أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهيء للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً إن توفرت الناحية الموضوعية كذلك .

والناحية الموضوعية نقصد بها أولا إدراك أن الوجود يقتضى بطبيعته التناهى ، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية باعتبار أنه عنصر مكون في الوجود . وإلا ، فان الموت لن يكون له إذن مكان داخل نظرة الانسان إلى الوجود ، وانما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله ، وهذا هو السبب فى أن الذين نظروا الى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت . وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون ، فانه قد عنى بالموت ، بل قال عن الفلسفة إنها « تأمل الموت » . إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا نقع فى هذه التفسيرات الخاطئة التى وقع فيها الكثيرون ، وأهم هذه التفسيرات تفسيران : الأول تفسير شوبنهور ، والثانى تفسيره بالمعنى الذى يفسر به قول آخر شبيه به فى اللفظ هو تأمل الموت (meditatio mortis) ، وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحى ، أما شوبنهور فيفسره على أن الموت هو الموضوع الرئيسى للفلسفة والملهم الأكبر للتفكير الفلسفى . فهذا تفسير خاطىء ، لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعا رئيسياً للتفكير الفلسفى ، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسى للفلسفة . وكذلك الحال فى التفسير الآخر ، فان تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية الى الحياة ، وهى نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام الى الحياة . وإنما الذى يقصده

أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً ، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً الى تأمل الصور أو المثل ، ولا يتيسر تأمل الصور تأملا حقيقيا ما دامت النفس سجينة في البدن ، فلا بد من الخلاص من البدن — أي لابد من الموت — ، حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوه . فكأن الموت في نظر أفلاطون إذن جسر ومعبر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن الى حياة النفس في عالم الصور ، هو ابتداء ، أولى من أن يكون نهاية ، لأنه إبتداء للحياة الروحية الحقيقية ، حياة النفس حياة تأمل للصور ، هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية . فلا يمكن اذن لمن ينظر الى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة .

وانما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود ، وجزءاً جوهرياً مكوناً له . وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في نفس الآية السابقة : « وهكذا نفذ الموت في جميع الناس » ، أي أن الموت عنصر مكون للوجود . وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً باعتبار الموت مشكلة فحسب ، ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت النظرة الوجودية بالنظرة الأخلاقية ، بل وضحى بالنظرة الأولى ، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية ، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الأخلاقية ، خصوصاً وأنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين : فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر باعتباره ابن الخطيئة ، وهو خير باعتبار أنه الواسطة بين المتناهي واللامتناهي ، بين الانسان وبين الله ، إذ هو أصل الفداء . ولذلك كان الشعور الذي يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً : فهو قلق من ناحية باعتبار الموت شراً ، وهو سرور باعتباره خيراً من ناحية أخرى . وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت

إدراكا حقيقيا ، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلى الحقيقى للمعرفة فيما يتعلق بالموت ، ونعنى به القلق (Angst, angoisse) .

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقيا ، ولهذا كان لها أثر كبير فى جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت .

والعلة فى أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكا حقيقا هى أن نظرتها الى الموت باعتباره شرا جعلتها تنظر اليه باعتبار أنه مضاد للحياة ، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود . فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجوديا صرفا ، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقى ، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس مضاداً لها . فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة ، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة وخصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان ، نعنى نيتشه وزمل . فقد قال نيتشه : « حذار أن نقول إن الموت مضاد للحياة. » . ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة ؟

إن أصحاب المذهب الحيوى يقولون انه ليس خارج الحياة شىء ، فالحياة هى الكل . ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفسر أيضاً بالحياة ، وأن تفسر الحياة بدورها بالموت . ولهذا يقول زمل (Simmel) : « إن الحياة تقتضى بطبيعتها الموت ، باعتباره هذا الشىء الآخر الذى بالنسبة اليه تصير شيئاً ، والذى بدونه لن يكون لهذا الشىء معناه وصورته » . إن الحياة تقتضى الموت اذن ، وما هو حى هو وحده الذى يموت ، وما الموت إلا حد للحياة ، هو الصورة التى تلبسها الحياة وتحطمها بعد ذلك . وهذه الصورة لا توجد فى اللحظة الأخيرة فحسب ، بل توجد فى كل لحظة من لحظات الحياة ، وتعين مضمون هذه اللحظات . هى صورة باطنة إذن توجد منذ بدء الحياة ، وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر . الموت باطن فى الحياة ومحايث (immanent) لها . إذن ، وليس عالياً (transcendant) عليها ، لأن الموت العالى على الحياة حادث خارجى عرضى صرف . والخلاصة إذن أن الموت حالة

من حالات الحياة ، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء ، وهذا ما عبر عنه أحد كتاب العصور الوسطي فى قصة « الفلاح البوهيمى » حين قال : « منذ أن يأتى الانسان الى الحياة ، يكون بالفعل فى شيخوخة الموت » . فالنهاية إذن في حالة الموت هى كانتهاء النمو والنضج بالنسبة الى الثمار ، فنحن فى هذه الحالة لانقول عن النضج إنه جاء دفعة واحدة وفى اللحظة الأخيرة التى تم فيها النضج ، وكأنه شىء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به ، وإنما النضج فعل مستمر ابتدأ منذ ميلاد الثمرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أتت الى نهايتها ، وهى بتمام النضج . ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت ، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة ، هو مقارن للحياة إذن لا ينفصل عنها أنى وجدت .

وهنا تنشأ مشكلة أخرى : فهل صحيح أن الموت مثل النضوج ؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الامكانيات ؟ أظن أن نظرة بسيطة الى الطريقة التى بها يختار الموت ضحاياه تكفى لاقناعنا بعكس هذا ، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفدت كل امكانياتها وزيادة ، وطوراً آخر — لعله أن يكون الأكثر حدوثاً — يقصر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن تكون قد حققت غير جزء ضئيل من امكانياتها ، بينما ظلت بقية الامكانيات مؤجلة لا سبيل مطلقاً الى وقائها . ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج ، تفسيراً اذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت فى الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية ، أعنى أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على أنه يقتضى من حيث جوهرة الفناء ، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته ، وهذا معناه أيضا اقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس ، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هيدجر (Heidegger) ثم يسبرز (Jaspers) .

بدأت هذه الفلسفة بحثها فى الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقى لمعرفة الوجود، فقلبت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى الى قيام تلك المشكلة الكبرى — مشكلة نظرية المعرفة —، وهى المشكلة التى تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات أو هو عال (transcendant) على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذى اختاره المرء فى نظرته الى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان فى الفلسفة وأعنى بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائما بين المذهبين حتى جاء هسرل (Husserl) فى أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هى فلسفة الظاهريات (phänome-nologie) على أساس فكرة الاحالة المتبادلة (intentionalité). وخلاصة هذه الفلسفة هى أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا باعتبارها محيلة الى موضوع، كما أنه لا وجود للموضوع الا باعتبار أنه محيل الى ذات. وحينئذ أتى تلميذه هيدجر فطبق هذه الفكرة على الوجود، متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفعليين (pragmatisme)، فقال ان الوجود فى هذا العالم بالنسبة الى الأشياء وجود احالة متبادلة على أساس أن كل شىء لابد وأن يكون أداة لشىء آخر، أى «من أجل» شىء آخر، وهذه «المن أجلية» هى جوهر الوجود فى معالم. فاذا كان كل شىء «من أجل» شىء آخر، فان الصلة إذن بين الأشياء صلة «اهتمام» (Besorgen) بمعنى أن الانسان وقد قذف به فى هذا العالم سيجهل نفسه فى هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء التى هى مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله، وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً «لاهتمامه» بها، أى معرفته إياها. ومن هنا فان المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعا من الانعكاس الخالص على النفس كما ينعكس أى شىء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفى انفعالى، فاذا أضفنا هذا العنصر العاطفى الانفعالى الى صلة «الاهتمام» استحالت هذه الصلة الى صلة همّ (Sorge).

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة «وجود» استعمالا عاما. والواقع أنه يجب أن نفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه

باسم « هذا الوجود» ترجمة للكلمة الألمانية (Dasein) ، وهى كلمة من المستحيل أن نجد لها مقابلا دقيقاً فى أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا ، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل ، ولهذا استعملنا اسم الاشارة للدلالة على معنى الحضور ، والنوع الثانى هو ما يمكن أن يسمى باسم « الوجود الماهوى » (Existenz) ، لأنه يقصد به ماهية الوجود . وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتى تلعب أخطر دور فى الفلسفة اليوم ، وأعنى بها التفرقة بين « الواقعية » (Wirklichkeit) « والامكانية » (Möglichkeit) : فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعى ، والثانى هو الوجود الامكانى . والصلة بين الوجود الإمكانى أو الماهوى وبين الوجود الواقعى أو « هذا الوجود » على أنحاء ثلاثة : فمن حيث أن « هذا الوجود » يشير مقدما إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة اضماراً وتصميما (Entwurf, projet)، ومن حيث أن الوجود الماهوى انتقل الى حالة تحقق فصار « هذا الوجود » ، وان كان جزء ضئيل من الإمكانيات هو فقط الذى تحقق ، تسمى الصلة واقعية (Fakzität, effectivité) ، ومن حيث أن هذا الوجود هو وجود بين أشياء أو وجود فى العالم تسمى الصلة حينئذ سقوطا (Verfallen, décheánce) وهذه هى الخصائص الرئيسية « لهذا الوجود » . ونحن قد قلنا ان « الهم » هو الطابع الأصلى للوجود ، ونقصد بالوجود هنا « هذا الوجود » فلا بد اذن أن نجد فى « الهم » هذه الخصائص الرئيسية الثلاث . ولهذا نجد هيدجر يعرف الهم بأنه : « الوجود الذاتى ، مع الامكان ، بالفعل فى العالم » . (Sich-vorweg-schon-in-der-welt-sein)

وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية : فقوله « مع الامكان » يعبر عن الاضمار والتصميم ، وقوله « بالفعل » يعبر عن الواقعية ، وقوله « فى العالم » يعبر عن السقوط أما قوله « الذاتى » فراجع إلى « هذا الوجود » ، فقد قلنا إن الاحالة المتبادلة هى طابع الوجود ، أعنى أن كل شىء لابد أن يحيل إلى شىء آخر . إلا أن هذه الاحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية ، بل لابد أن تصل الى شىء لا يحيل الى غير ذاته ،

وهذا الشيء هو « هذا الوجود » ، فهو يحيل إذن الى ذاته ، ومن هنا قلنا « ذاتى » فى تعريفنا للفظ « هم » . وخلاصة هذا كله أن « هذا الوجود » فى هم من أجل ذاته ، أو بعبارة أخرى « هذا الوجود » مهموم بامكانياته الذاتية .

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلى آخر للوجود ، فاننا إذا تعمقنا معنى الصلة الأولى وهى صلة الاضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن « هذا الوجود » يضمر ويصمم إمكانيات ذاتية باستمرار ، أو بعبارة أخرى أن « هذا الوجود » فى تصميم بالنسبة الى ماهيته . والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق فى المستقبل ، ومعنى هذا أن هذه الصلة تتسم بسمة الاستقبال وعلى العكس من ذلك نجد أن الصلة الثانية وهى صلة الواقعية تدل بوضوح على أن التحقق للامكانيات قد كان ، أعنى أنها تتسم بسمة المضى . وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور ، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء . فكأن « هذا الوجود » إذن يتسم بسمة الاستقبال والمضى والحضور أى بآنات الزمان الثلاثة ، أى أن جوهر الوجود الزمانية ، فالزمانية إذن طابع أصلى للوجود ، وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً . والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم الى آنات ثلاثة متتالية ، كما ثار قبله بقليل برجسون واشبنجلر ، نظراً لما فى هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته ، لأننا فى هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان ، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً علي هذا النحو بأنه زمان آلى ، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقى ، هو زمان الساعات والحياة العملية . أما الزمان الحقيقى فهو الزمان الوجودى أو الزمانية ، وهو هذا الذى فسرناه منذ قليل ، ومن هـذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هى عينها صفات الزمانية . ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد .

فلننظر الآن فى ماهية هذا الزمان الوجودى أو الزمانية ، فنقول أولا ان هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة ، فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهى حالة المستقبل . « فالزمانية الأصلية الحقيقية

تصير فى حالة الزمانية ابتداء من المستقبل الحقيقى ، حتى انها لتوقظ الحاضر بأن تكون هى مستقبلا قد كان ، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذن هى المستقبل » . ونستطيع أن نفسر ذلك بعبارة أخرى فنقول : ان ماهية « هذا الوجود » هو الامكانيات ، والامكانيات أشياء لم تتحقق بعد ، أى انها فى حالة الاستقبال . فالمستقبل اذن جوهر الوجود . ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل ، يجب علينا أن نحلل مضمونه .

فى المستقبل يكون « هذا الوجود » فى حالة اضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة الى ذاته ، نظراً الى أن الموجود الكلى لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه امكانيات أخرى لم تزل غير متحققة . ومعنى هذا أن « هذا الوجود » — فى حالة المستقبل — لا يمكن أن يكوّن كلا تاما ، بل لابد أن يوجد فيه باستمرار « نقص » بسبب عدم تحقق جميع الامكانيات ، أى أن « هذا الوجود » على حد تعبير هيدجر ، فى حالة « تأجيل » باستمرار . وفكرة التأجيل (Ausstand. Sursis) هذه من بين الأفكار التى عنى هيدجر بتعمق معناها الى حد بعيد ، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة الى مشكلة الموت ، وخلاصة ما قاله فى هذا التحليل أن معناها « ليس بعد » . وهذه يمكن أن تفهم بمعنيين . فقد تكون بمعنى أن شيئا ليس فى المتناول فى لحظة ما ، كما يقال عن باقى دين : لم يدفع بعد ، أى أننا فى هذه الحالة نجزىء الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتى فتضاف مجرد اضافة الى الأجزاء السابقة .

وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يقال عن « هذا الوجود » إنه فى حالة تأجيل مستمر ، لأن « هذا الوجود » لا يمكن أن يقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآلى ، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل بالنسبة إلى « هذا الوجود » هو عينه « هذا الوجود » ، وليس شيئاً خارجياً يضاف اليه ليكون مجموعا . ومعنى هذا أن المؤجل أو الذى « ليس بعد » عنصر جوهرى « لهذا الوجود » فهذا الوجود هو عينه مؤجله . واذا كان كذلك ، فان من جوهر الوجود حينئذ هذا « الليس بعد » أو المؤجل ، وهو موجود بوجوده .

وهذا « الليس بعد » الذى هو عنصر جوهرى فى الوجود معناه النقص ، أى أن « هذا الوجود » ينقصه شيء باستمرار ، فهو اذن فى حالة نقص مستمر . أجل ، إن هذا « الليس بعد » امكانية ، ولكنها امكانية ممتنعة التحقيق بالضرورة ؛ لأنها عنصر جوهرى فى الوجود كما قلنا . بل هو أعلى درجة من درجات الامكانية ، لأنه إمكانية عامة ، ولكنه أيضا أعلى امكانية لأعلى امتناع ؛ لأن الامتناع هنا مطلق . وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية فى الوجود يوجد عنصر الامكانية المطلقة للامتناع المطلق أو الامكانية المطلقة للإمكانية المطلقة ، وهذا هو الموت ، لأن الموت هو إمكان « هذا الوجود » أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد ، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود . وليس وراء هذه الامكانية حد ، لأن الموجود لا يستطيع مطلقا أن يتخطى الموت ، وإنما يوجد دائما من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه ؛ وما ليس له حد هو المطلق . إذن هذه الإمكانية امكانية مطلقة ، فالموت اذن هو الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة . وعلى ذلك فانه لما كانت الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة عنصرا جوهريا فى الوجود ، فالموت إذن عنصر جوهرى فى الوجود . فحيث يكون وجود ، يكون بالضرورة موت . وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت باعتباره نهاية . فلفظ « نهاية » يطلق بمعان عدة : فيقال مثلا عن المطر انه « انتهى » ، بمعنى أنه انقطع انقطاع فناء ؛ ويقال عن طريق فى حالة بناء أنه « انتهى » هنا ، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد ؛ ويقال ثالثا عن طريق انتهى بناؤه انه انقطع ، أى ليس بعد ذلك شيء منه باقيا ؛ ويقال رابعا عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة انها انتهت ، بمعنى أنها كملت وبلغت تمامها . ولا يمكن أن يقال عن الموت انه انتهاء بأى معنى من هذه المعانى ، لأنه لا يوجد من بين هذه المعانى للنهاية ما يفترض فى الشيء المنتهى أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان ، بينما الموت — كما أثبتنا — موجود فى الوجود منذ هو وجود أى منذ كينونته . وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة الى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو « وجود لفناء » (Sein zum Ende).

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت ، فهي مشكلة تناهي الوجود جوهريا .

ولكن يوجد الي جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية ، ولكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية .

وأول هذه المشاكل الثانوية المشكلة النفسانية للموت ، وتدور حول البحث في الشعور الانساني نحو الموت ، أولا بازاء موت الذات الخاصة ، وثانيا بازاء موت الآخرين . ولكن يلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثا في الأحوال النفسية عند الميت ، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال النفسية عند المحتضر .

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية ، فنبحث في هل الموت خير أو شر ، ولكن هذا البحث لا يتيسر الا اذا بحثنا من قبل في ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية ، أي أن هذا البحث لا يتأتى إلا على أساس ما وصلنا اليه من نتائج في المشكلة الحقيقية . وفي هذه الناحية التقويمية أيضا يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق ، خصوصا فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد . لأن المنطق يقوم — حتى الآن — على أساس قانون التناقض ، بينما نجد أن مشكلة الموت قد بدا أنها قد انتهت الى القضاء على هذا القانون .

كما نستطيع أيضاً أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات ، خصوصا فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من العدم ، فان هذه المسائل ستأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت .

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفيا عاما على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة : فيتناول أولا الناحية النفسية بعنوان « ظاهريات الموت » ، ويتناول ثانيا الناحية التقويمية بعنوان « تقويمية الموت » ، وثالثاً الناحية الالهية بعنوان « إلاهيات الموت » ، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان « وجوديات الموت » .

وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هى الأساس فى كل بحث فيه ، كما هو ظاهر مما قلناه .

وهذا المذهب الفلسفى العام لم يقم بناؤه بعد ، وإنما انتهينا إلى تحديد المعنى الحقيقى لمشكلة الموت بفضل هيدجر ، وظفرنا باشارات وملاحظات داخلة فى نطاق « ظاهريات الموت » بفضل يسپرز . وبقى إذن إقامة هذا المذهب كله على أساس البرنامج الذى رسمناه ، أو على أى أساس آخر يتناول الموت باعتباره مركز التفكير الفلسفى ونقطة الاشعاع فى النظرة الى الوجود .

والطور الحالى من أطوار الحضارة الأوروبية يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب : لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأذان بقيام حضارة جديدة ، وطور النهاية فى الحضارة هو ذلك الطور الذى يسود فيه وجدان الليل بدلا من قانون النهار الذى يتحكم فى أطوار النمو والنضوج للحضارة . ووجدان الليل يتعلق دائما بالجانب المظلم ، جانب الفناء ، ومن أجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر ، بعكس قانون النهار الذى يجعل الفكر أساس الوجود ، ولهذا نرى أن العقل يسود بأحكامه عند قانون النهار ، بينما العاطفة هى وسيلة المعرفة الرئيسية فى نظر وجدان الليل . وليس من شك ، بعد أبحاث اشبنجلر فى فلسفة الحضارة ومن جرى فى أثره مثل برديائف (Berdiaeff) ، فى أن التطور الذى توجد فيه الحضارة الأوربية اليوم هو طور النهاية .

إلا أن جعل الموت مركز التفكير فى الوجوديؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة ، لأن روح الحضارة تستيقظ فى اللحظة التى تتجه فيها بنظره إلى الموت اتجاهاً يكشف لها عن سر الوجود . فكأن منطق الحضارة إذن — سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية أو الحضارة الجديدة — يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم ، والمسئولية فى إقامته مسئولية مزدوجة كذلك .

فمن ذا الذى يريد أن يتحمل هذه المسئولية ؟

عبد الرحمن بدوى

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. VI—MAY 1942

Second Edition

CAIRO
Cairo University Press,
1953

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Cairo University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to the Dean of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

CONTENTS

OF THE EUROPEAN SECTION

THE FALL OF THE MAMLUKS[1]
1516–1517

BY

M. MUSTAFA ZIADA

The passing of the Mamluk empire, and the incorporation of Egypt into the empire of the Turk, did not actually take place until April 1517. There was nothing in the beginning of the fifteenth century, or in the middle of it, that could have conceivably pointed to that possibility. Little indeed did the Mamluks dream that the Ottomans, after having stretched over the Balkans and the petty states of Asia Minor, would then endeavour to reach out to their venerable Sultanate. The irony of the matter is that the Mamluk sultans, to 1461, often hailed Turkish triumphs as if they were their own, and the contemporary chroniclers of Egypt seldom failed to extol the qualities of a passing Ottoman Sultan, or to commemorate his fighting feats in their usual flowery style. At every new accession, too, whether in Cairo or Brusa, congratulations and compliments were freely exchanged; and when Constantinople fell into the hands of the Ottomans, its capture was the cause of great rejoicings and celebrations in the Mamluk Capital. But from 1461 onward, the old mutual amity and goodwill between the Mamluks and the Turks were being gradually turned to enmity, and jealousy. Actual war between the two countries did not, however, take place until 1483, and it lasted for eight years; but the interval of good relations which supervened between the conclusion of peace in 1491 and the year 1515 proved to be only a lull before the cataclysm which swept the Mamluks and their empire from the face of the earth. The first rumblings of the storm

became unmistakable when news reached Cairo, in the closing months of 1515, that Sultan Salim the Grim had been for some time busy with the construction of a new fleet and arsenal. Thereupon Sultan Kansuh al-Ghuri turned Cairo into a busy hive for war preparations, and the imminent encounter with the Ottomans became the sole talk of the day. And for close on two years, all Mamluk effort was spent in grappling with the Ottoman danger, to the point of exhaustion, and against formidable odds, until the last Mamluk Sultan Tumanbey II was no more.

Thus during the reign of Sultan Barsbey (1422-1438), Turco-Mamluk relations were of the most amicable kind, thanks to the arrogance of the Ilkhan Shah Rukh of Persia, who was enemy of the Mamluks, to the Ottoman Sultan Murad II and his father Muhammad I before him (2). Turkish envoys came to Cairo in 1423, with the congratulations of Murad II on Barsbey's auspicious elevation to the Sultanate, in the preceding year. Barsbey was highly gratified, especially as the gifts which the envoys brought to his presence were so rich and magnificent (3). Murad sent another gorgeous present to Cairo in 1426, consisting of nine white slaves and a number of silk cloths, as well as several furs of sable and ermine. His messengers had much to tell on their return to Hadrianople, for during their stay in Egypt, the third Mamluk expedition to Cyprus returned to Cairo with victory, and King Janus of Lusignan, bareheaded and in chains, was led to the Sultan's presence at the Citadel, whither the Ottoman had been especially invited to bear witness to Mamluk prowess and power (4). It was probably due to Murad's consequent jealousy of Barsbey's stroke of fortune, that as many as fifty Christian prisoners of war were sent by him to Cairo in 1428, after the successful Turkish campaign against some principality in Asia Minor, whose people Aini the chronicler called al-Ankiroz (5). In 1433 two young fugitive nephews of Murad II, a boy named Sulayman and a girl named Shahzadah, were brought from Aleppo to Cairo in Barsbey's train, on his return from his futile campaign against Amid. Barsbey let them reside at the Citadel, settled upon them

a comfortable annuity, and put no stint upon their freedom. Murad II left the youngsters to the care of his ally, who had been enraptured with the beauty and grace of the fair young damsel, and hoped to marry her as soon as she blossomed into maturity. In 1436, however, the two children were kidnapped by some Turkoman enemies of Murad II; but the whole party was soon captured and brought back to Cairo, where the kidnappers were summarily punished. Sulayman was appointed Gentleman-in-Attendance to Barsbey's son Yusuf, and was thus kept under constant surveillance; but the little princess was married to the Sultan, and introduced to the harem. On hearing the news Murad was greatly relieved, and he sent a great present to Cairo, as a token of gratitude to his unfailing friend (6).

Djakmak's accession to the Sultanate, in 1438, only seemed to enhance Ottoman amity towards the Mamluk empire, for apart from Djakmak's conciliatory tone towards his coreligionists, he had impressed and awed the voluptuous but mystic Murad II by his extreme piety and austerity. Murad's congratulatory message to the new Sultan in 1439 was full of reverential greetings, and his present to him exceeded any of those that had been sent to Cairo in the reign of Barsbey (7). It was presumably little after the departure of that embassy, that Djakmak married the widowed Shahzadah, and henceforward Murad's despatches to him were always prefaced with epithets of filial esteem (8). Repeated embassies with rich presents were exchanged between the two courts for the rest of Djakmak's reign, and when in 1444 Murad defeated the joint forces of Vladisalv king of Hungary and Hunyadi the Voivode of Transylvania at Varna, several Christian captives were sent to Cairo as a sample of the trophies of the great battle (9). Murad, who in 1444 had once abdicated in favour of his son Muhammad II, now retired and fixed his residence at Magnesia. In 1445, however, the Janissaries became discontented; Murad was accordingly compelled to reascend the throne, and to spend the remaining six years of his life in warfare in Europe (10).

Djakmak was equally held in great esteem by Sultan Muhammad II, who had signalised his first installation to the Ottoman throne in 1444 by a magnificent present to the Mamluk Court ([11]). So when Muhammad finally became Sultan in 1451, Djakmak hastened to respond to his early courtesy by sending a special congratulatory embassy to Hadrianople ([12]). Two years later Djakmak died, and in March 1453 Inal came to the Mamluk throne. In that very month Muhammad II had completed all his preparations for the impending siege of Constantinople, so that it was not till after the fall of the venerable Capital into his hands in the following May, that he was able to send a congratulatory mission to Cairo. Inal received the Turkish envoys in audience, and evinced the liveliest joy on hearing of the conquest of Constantinople. For several days Cairo celebrated the victory with grand festivities, during which the Sultan's band played every morning at the Citadel ([13]). A more imposing embassy reached Cairo in 1456, with the news of recent Turkish victories over the Serbians at Novobrdo and elsewhere. Muhammad's bombastic despatch was written in rhymed prose, decked here and there with appropriate Koran verse, as well as extracts of encomiastic Arabic poetry ([14]). The answer of Sultan Inal was a fulsome replica of the conqueror's hyperbole; but before the emir Kanibey, who was entrusted with conveying it to the Ottoman Court, departed from Cairo, news arrived of the decease of Muhammad II. The dismal tidings proved false, much to the relief of Inal, who ordered the royal band to play at the Citadel for three days, in proof of the country's joy. Eventually Kanibey went on his mission, from which he returned in 1457 with praise and presents ([15]).

With the accession of the Greek Khushkadam to the Sultanate, in 1461, a chapter of friction and rivalry between Turk and Mamluk was about to begin, owing to the continued expansion of the Ottomans at the expense of the little kingdoms of Asia Minor, of which the Karaman and the Turkomans of the Dhu-l-Kadr were looked upon by the Mamluks as their own vassals. The estrangement assumed definite shape in 1465, when the two

Sultans Khushkadam and Muhammad II took opposite sides on the succession questions of the Karaman and the Dhu-l-Kadr ([16]) ; but the Arabic chroniclers could supply no information as to the origin of that estrangement, which developed in the later years of Khushkadam's reign into a latent enmity between the two Sultans. It appears, however, that in 1463 an Ottoman envoy bringing a despatch from Muhammad II couched in language to which Khushkadam took exception, added to the Sultan's injury by refusing to kiss the ground as he approached the royal presence, alleging that having just prostrated himself in prayer, it would be an affront to the Almighty to repeat the act of genuflection. On a subsequent occasion, the envoy conformed to the usage, and Khushkadam was much pleased, and offered him presents for the Sublime Porte ; but these the envoy declined, alleging that dignity of his august master demanded a special embassy for their delivery ([17]). Muhammad II infuriated the Sultan further by giving a friendly welcome at his Court to several Egyptian administrators, who had gone into voluntary exile to evade the money exactions of their avaricious sovereign ([18]). Small wonder, therefore, that Khushkadam spent the best part of his ruling years in opposing Turkish machinations in Asia Minor.

Sultan Kaitbey, who succeeded Khushkadam in 1467, was no less antagonistic than his predecessor as regards Ottoman intervention in the affairs of the Karaman and the Dhu-l-Kadr. About 1469, however, Kaitbey and Muhammad II arrived at an understanding, by which the former agreed to discontinue the assistance he had been giving to Ahmad of Karaman in his war against the Ottomans, and the latter undertook to cease from helping Shah Sawar who had by that time inflicted two serious defeats on the Egyptians. Thus reconciled, the Mamluk and Ottoman Sultans remained on the best of terms for many years to come ([19]). Muhammad II began to send emissaries to Cairo to convey the news of his marvellous victories in Europe, as he had done in the days of Inal. In 1470, an envoy of his reached Cairo to announce the news of the annexation of many of the islands in

the Greek Archipelago belonging to Venice, and of the ravaging of the region of Friuli and other Venetian districts almost within sight of Venice itself [20]. Three years later, while the Egyptian forces under the emir Yashbak were marching to meet Uzun Hasan of Diyar Bakr in the field of battle, an Ottoman messenger came to the camp and offered the active assistance of his master. Muhammad II was in earnest, for Hasan was his deadly foe ; but by the time another Ottoman messenger reached Cairo, in 1473, the news of Hasan's rout by the Egyptians was already reverberating throughout Syria and Egypt [21]. Kaitbey sent a special envoy to Muhammad II to thank him for his proffered aid, and within the eight years that remained of Muhammad's reign no fewer than four friendly embassies were exchanged between Cairo and Constantinople [22].

Kaitbey was grieved at the death of Muhammad II, news of which came to Cairo in May 1481 ; but there was no reason to believe that the period of good relations that had endured for so long between the two countries was at an end with the accession of Bayazid II, who succeeded his father in the Ottoman Sultanate. The new sultan, however, had a younger brother named Djem, who had intended from the first to dispute the throne. Djem was severely defeated by the forces of his brother, and escaped with great difficulty to Konia, where he had once been Governor, thence to Cairo which he reached with his mother, his harem and his daughter and son. Kaitbey went out of his way to invite a quarrel with the quiet and austere Bayazid II when he welcomed the exiled prince with peculiar honour, and supplied him with royal means to perform the pilgrimage [23]. On his return to Cairo, Djem entered into negotiations with his brother to obtain a share of the kingdom ; but Bayazid would promise him only a suitable allowance. At the same time Djem's supporters and partisans in Asia Minor urged him to return to them and once more try the fortune of war, and in consequence of this Djem left Cairo at the end of March 1482, but took with him none of his family [24]. Kaitbey who let him go reluctantly,

for he would have preferred to keep him at his Court, allowed him to assemble and equip adherents at Aleppo to invade Ottoman territory. This undertaking proved an utter failure, and as a result Djem disbanded his army and took ship to Rhodes, where he landed in July 1482 to become the guest of Grand Master d'Aubusson. Soon afterwards negotiations between the Grand Master and Bayazid II were begun, and an agreement was concluded by which the Sultan consented to pay 45,000 ducats annually to the Knights of St. John, in return for which the latter undertook the maintenance and supervision of Djem. Subsequently d'Aubusson sent the hapless prince to France, to be interned in one of the houses of the Order there; Djem was thus landed at Villafranca in October 1482, and remained in France till the end of 1488 (25).

With Djem thus removed, Bayazid II began to give vent to his feelings towards Kaitbey who, apart from having given countenance to the pretender, had hindered the Ottoman Sultan from the pious work of repairing the water courses along the streets of Mecca, and had even connived at the plunder at Djedda of an Indian envoy bearing for the Sublime Porte a precious poniard with a diamond hilt, besides other presents of a similarly exquisite taste (26). Bayazid, therefore, sided with 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr, and early in 1483 aided him with considerable forces with which 'Ala harassed the Mamluk province of Malatiya. Again and again Bayazid supplied 'Ala with military support, and when the combined armies were defeated by the Egyptians in the middle of 1484, and the victors entered Aleppo with several Ottoman flags inverted, Bayazid II was only moved to further war endeavours to avenge himself upon Kaitbey. He, therefore, advised 'Ala-al-Dawla to continue the fight, and promised to supply him with ample amounts of men and munitions (27).

From the very beginning of trouble with 'Ala-al-Dawla, the news of Bayazid's hostile attitude prompted Kaitbey, for obvious reasons, to set about conciliating the offended Ottoman. He took his emirs into his confidence, and it was agreed in council

to send the veteran diplomat Djanibek Habib to Constantinople with a very rich gift and a friendly message, and also the stolen Indian dagger with the diamond handle. Habib also carried with him a diploma of investiture from the Khalifa, and a letter of kindness and sweet words from the same exalted source; but Sultan Bayazid rejected all overtures, pointedly ill-received the sweet-tongued envoy, and hostilities ensued ([28]). Without warning and even before the return of Habib to Cairo, the Ottoman forces fell upon the Syrian border and took Tarsus and Adana and other cities. The governor of Aleppo apprised the Sultan Kaitbey post-haste, and urged him to send the largest army he could assemble, advising him if possible to lead the armies in person. An expedition was, therefore, promptly despatched from Cairo, in September 1485, under the commandership of the emir Izbek who threw himself into the battle as soon as he arrived on the scene. Fierce fighting followed with mixed success; but in the end, the Mamluks won the day in a bloody engagement near Adana, and carried off a multitude of captives who, with the heads of the slain, were brought in triumph into Cairo. The Turkish general, Hersek Ahmad Pasha, who was also captured, was brought to Cairo in chains with another batch of prisoners in the train of Izbek ([29]).

The Ottoman rout served only to fire the austerity of Bayazid II into a paroxysm of determined rage. Vast preparations for a greater campaign were immediately begun, and the news of the mobilization of a huge Turkish army reached Cairo at least four months before the return of Izbek. Kaitbey strained every nerve to equip an adequate expedition, and even intimated that he might lead the armies in person. But as his treasury was already depleted by the expenses of the last wars, and his Mamluks were making impossible demands, he resorted to the method of extorting the necessary funds by means of force. Thus he levied contributions of the amount of a two-months' rental from the real estates belonging to the Pious Foundations as well as private individuals; he also forced the superannuated members

of the reservist corps (Awlad-al-Nas) to commute for their needed services at the front with a fixed sum of money, and he taxed Jews and Chrisitians as well as leading Egyptian merchants correspondingly. While all these measures were being enforced, and the various war preparations completed, the news reached Cairo that the Ottoman troops were already hammering at the gates of Adana, and further news came to announce the surrender of the town of Ayas to the Turkish arms without the necessity of a battle. By that time, however, Kaitbey had completed all preparations, and the army marched from Cairo in the middle of May 1485, under the emir Izbek. It was the greatest army that had ever left Egypt, since the advent of the Circassians to the Mamluk throne in 1382 ([30]).

It appears, however, that in the midst of his feverish preparations to meet the Ottoman troops in battle, Kaitbey was not averse to the possibility of coming to terms of peace with Bayazid II. It was presumably for the realisation of that end that he unfettered the captive Hersek Ahmad Pasha, as well as many other Ottoman prisoners of war, and caused it to be noised abroad that he was about to send them back to Turkey ([31]). This peace move, however, did not produce any result. About the same time, Kaitbey was endeavouring to get Prince Djem handed over to him by the King of France and the Knights of Rhodes, in order to be able to use him as a means of bringing pressure to bear on Bayazid II. But Kaibey failed repeatedly in that endeavour, and the "envoy of the King of the Franks", who reached Cairo in June 1488, carried only a handsome present to the Sultan ([32]).

During the same month, news came from Aleppo that after their capture of Adana and Ayas, the Ottomans were now approaching Bab al-Mulk (Iskandarum), the port of Aleppo, with a fleet of sixty ships, in an endeavour to land a considerable body of troops in the bay, with which to waylay the armies under Izbek. Fortunately for the Mamluk general, who was then within sight of the coast, a fierce storm blew and frustrated all attempts at

landing. The few Ottomans who managed, however, to reach the shore, were slain at leisure by the Egyptians. Shortly afterwards Izbek continued the march northward, and besieged Adana where most of the Ottoman forces were concentrated. The seige went on for three months, after which the town surrendered, following its evacuation by the Ottomans. Izbek then returned to Cairo in February 1489 and brought with him a great number of captives who had deserted to him. They were willing to serve under the Sultan, and Kaitbey accepted them and settled them in a special barracks, which was subsequently called the Othmaniya (33).

Far from being discouraged by the failure of the last two expeditions, Bayazid II was bent on prosecuting the war to the bitter end. And no sooner had the Mamluk army left Syria for Egypt, than a third Ottoman expedition began to march southwards, towards the Mamluk frontier. Kaitbey immediately despatched a small army to guard the province of Aleppo, until the arrival of a greater expedition to be sent promptly if necessity so ordained (34). In view of the state of Kaitbey's treasury at that juncture, it is impossible to imagine that he was not anxious to make peace with Bayazid II. His soldiery had, on their return from Adana, demanded extensive largess as price for the last victory over the Ottomans, and in his hard endeavour to find money, with which to close their mouths, he confessed in council that his war expenses from 1467 to 1489 had amounted to 7,165,000 dinars; even the small army which he had just despatched had cost him 150,000 dinars (35). Kaitbey must have been, therefore, inwardly pleased with the arrival, in May 1489, of an Ottoman peace intermediary, who was privately sent to him by Daoud Pasha, Vizier of Bayazid II. The envoy advised the Sultan to send a peace mission to Constantinople, but, considering that Kaitbey was the victor so far, it was with justice that he informed the Ottoman that he would never make overtures for peace until Bayazid II had surrendered the keys of all fortress towns the Ottomans had captured (36). And, to strengthen his

case further, Kaitbey made yet another attempt to regain the person of Prince Djem, who had been just recently handed over by Charles VIII, King of France, and Grand Master d'Aubusson, to Pope Innocent VIII. Again Kaitbey failed, although he would have conceded much to the Pope, even (it is said) to the extent of relinquishing Jerusalem [37].

It is not known whether Bayazid II was immediately informed by his Vizier Daoud Pasha of Kaitbey's first conditions of making peace ; but it is certain that the Ottoman armies were mustering near Caesarea, during the closing months of 1489. 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr kept the Sultan Kaitbey informed of their movements, and in January 1490 his messenger came to Cairo with the news that the Ottoman troops had actually reached the northern Mamluk frontier [38]. Within a few weeks of that time, Kaitbey was able to despatch a very large expedition under the emir Izbek, who was empowered by the Sultan first to make soundings for peace. Kaitbey was, however, under no illusion as to the dogged determination of Bayazid II to prosecute his third campaign. He recruited a reserve army in Cairo, at the head of which he declared he would march to Syria in person at the first call for reinforcements. Before covering the last stage of the march to the border, however, the emir Izbek sent a Mamluk herald of the bodyguard corps, named Mamay, to the Ottoman camp as a messenger of peace. But Mamay was arrested and imprisoned by the Ottomans, and Izbek, tired of waiting, marched towards Caesarea in Asia Minor, where he inflicted a decisive defeat on the Turks and captured several generals of their army. Caesarea itself was plundered and burned down, and several Ottoman towns in the district were served with the same fate. Then the Mamluk army marched in two divisions and advanced a little northward, but no important engagement took place as the Ottoman troops had retreated far into the heart of their country. Izbek made his third victorious entry into Cairo in November 1490 [39].

However, Kaitbey was far from being satisfied, for, recognising the enormous resources of the Ottomans, he was in much alarm lest Bayazid should still seek for his revenge. He thus summoned a special council in January 1491, and laid the situation before them as plainly as he could: "The son of Othman", he said, "will never desist from waging war on the armies of Egypt until he has had his full measure of revenge". He proposed to make preparations, and to put all available troops in readiness for war. For that purpose he asked the Kadis present to pronounce in favour of the legality of a contribution of one year's rental from all kinds of real property in Cairo, not excluding the Pious Foundations, and it was finally agreed in council to levy a five-months' rental. Several other financial measures were enforced in both Egypt and Syria to provide the sinews of the next war, which men began to believe was not far off, and everybody now thought that the oft-recurring rumour of the Sultan's march in person would this time come true (40). But amidst the talk of impending war the improbable happened; in April 1491 Mamay, who had been sent by the emir Izbek as a peace envoy to the Ottoman camp before Caesarea, returned to Cairo with the venerable Chief Kadi of Brusa, named Shaikh 'Ali Calabi, as a peace messenger with plenipotentiary powers from Constantinople to negotiate a treaty. He had with him the keys of the citadels, which Kaitbey had demanded should be restored to him by Bayazid II as an essential preliminary of peace. The Sultan was simply overjoyed, but preferred to conceal his exultation. Almost immediately, however, he liberated all Ottoman prisoners of war, and did all that was possible to repatriate them in a suitable condition. The emir Djanbelat, who was destined to become Sultan in later years, left Cairo as a peace envoy to the Court of Bayazid. Calabi did not accompany him, for Kaitbey had graciously desired that the Kadi should remain in Egypt as a State guest until all Turkish prisoners were ready to return home. It was not till December 1492, therefore, that he left the Mamluk capital in the company of Mamay. Bayazid was now appeased, and all the more readily endorsed

the terms of the treaty which his envoy had concluded, as he was at the moment turning his eyes towards the conquest of Belgrade ([41]). Another Mamluk envoy, named Shaikh Abd-al-Mu'min the Persian, left for Constantinople some time in 1494, with an extraordinary present that consisted of "fine cloths, a lion, a giraffe, and one red parrot, besides other things". He did not return to Cairo until towards the close of the following year, as he had accompanied the Turkish ambassador to Naples, where Charles VIII, King of France, who had just conquered the town, announced to them the death of Prince Djem ([42]).

Towards Kaitbey's son and successor, Muhammad, who became Sultan in 1496, Sultan Bayazid II showed a paternal affection worthy of his years; and although Muhammad's reign was short and turbulent, the young Sultan managed in 1497 to appoint the emir Khairbek to go to Constantinople to announce his accession, which had taken place in July of the preceding year. Khairbek, who became infamous in later years for the ignominious part he played in the downfall of the Mamluk empire, departed from Cairo in February 1498, but before he left Constantinople, the young Sultan Muhammad had been murdered in Cairo with the complicity of his uncle Kansuh, who succeeded him on the Mamluk throne ([43]). Bayazid II, who was apparently informed in the presence of Khairbek of the treacherous assassination of the young Sultan, dismissed the envoy without ceremony, and he even threatened to wage war on the regicide uncle; but Kansuh sent another envoy to Constantinople, who succeeded in exonerating him in the eyes of the pious Ottoman([44]). This second envoy returned to Cairo in June 1501, to find that within the eighteen months of his absence Sultan Kansuh had been deposed, that Djanbelat and Tumanbey I who succeeded him one after the other had been driven from the throne after a reign of a few months each, and that in April 1501, a fourth Sultan named Kansuh al-Ghuri had ascended the throne ([45]).

Contrary to general custom, however, the new Sultan Kansuh al-Ghuri received no congratulatory embassy from the Court of

Bayazid II, nor did he send a mission to Constantinople to announce his accession. That attitude of studied indifference was perhaps in part due to the flight of Dawlatbey, Governer of Syria and kinsman of the deposed Sultan Tumanbey I, to the Ottoman Court, shortly after he had heard of the new accession ([46]). Apparently Sultan Ghuri made no immediate approaches to Bayazid II on the subject of the truant emir; but in November 1502, however, an Ottoman emissary reached Cairo to complain to the Sultan of the hardships that continually befell Turkish merchants in Egypt at the hands of Ali Ibn al-Djud, the Sultan's commercial agent, who had acquired such power and influence by concentrating in his person the inspectorships of the Pious Foundations, the Treasury, and the Viziership, as well as the offices of Privy Purse, Major-Domo, and Groom of the Bedchamber, besides other minor offices which went automatically with them. The Ottoman envoy was royally entertained by the Sultan and his emirs, and he succeeded in invoking Ghuri's displeasure on his all-powerful minister, who was summarily dismissed and shorn of all office and private gain ([47]). Dawlatbey, the rebel Governor of Syria, was presumably handed over as a matter of course to the Sultan, and from the time of the departure of the Ottoman from Cairo, in the company of a Mumluk envoy, in 1503, to the end of the reign of Bayazid II in 1512, embassies and counter-embassies of a friendly nature were exchanged between the Turkish and Mumluk Courts ([48]).

With the new Turkish Sultan, Salim I, Kansuh al-Ghuri came into a fatal conflict in 1516. Salim, who had reached the ripe age of forty-seven when he was proclaimed Sultan, with the full support of the admiring Janissaries, proved to be a ruler and a general of indomitable will and vigour. He was the exact opposite of his father, Bayazid II, in his greed for the expansion of his empire; and no sooner had he finished with the task, then customary, of making himself secure on the throne by exterminating his two elder brothers, Korkud and Ahmad, their sons, and the rest of his nephews, than he turned his attention to war

with Shah Ismail, the Safawi of Persia [49]. He met the brave Persian in August 1514, on the plain of Chaldiran, between Tabriz and Lake Urmiya, and destroyed his army. Peace was neither concluded nor contemplated, and in the following year Tabriz itself, which was Ismail's Capital, along with Mesopotamia and Western Armenia including Kharput, Maiyafarikin, Bitlis, Hisn Kaifa, Diyar Bakr, Urfa, Mardin, Djazira and the lands further south as far as Rakka and Mosul, were occupied by the Ottomans. Further frontier raids were continued on both sides for many years afterwards, but these annexations brought the Ottomans into close contact with the Mamluk boundaries in Syria and on the Euphrates. In the same year, 1515, Salim's forces made an end of the loyal vassal of the Mamluks, 'Ala al Dawla of the Dhu-l-Kadr, having conquered all his lands, including the fortresses of Abulusteyn and Mar'ash[50]; and Sultan Kansuh al-Ghuri began to wonder whether his empire was going to be the next quest of the striding giant. Meanwhile Shah Ismail was seeking to attain the realisation of his plans of revenge against Salim I, and decided to work for an alliance with European powers and the Mamluk empire [51]. About that time, too, apparently, a thirteen-year-old son of Salim's brother Ahmad, named Kasim, was smuggled to Aleppo, and allowed refuge by the Sultan in Cairo [52]. Both Turk and Mamluk had now a grievence against each other; the former had made light of Mamluk suzerainty over the Dhu-l-Kadr and annexed their country without much ado [53], and the latter had, without doubt, shown his sympathies towards Shah Ismail, and had given harbour to a dangerous scion of the Sublime Porte [54].

Whether or not it was at that time that the project of the conquest of Egypt was first entertained by Salim I is not as important as the fact that during the opening months of 1516 there were land and sea preparations in Constantinople designed, it was said, for a new expedition against Persia. Sultan Kansuh al-Ghuri believed that these preparations were really meant for a double attack on Syria and Egypt, and that Salim I had intended by spreading the rumour of a campaign against Persia to hoodwink

him. The old Mamluk was perhaps not far wrong in his conjectures, for (he must have thus soliloquized) there was no conceivable need for a new fleet if Persia were the object of the impending expedition. In February 1516, therefore, Sultan Kansuh launched a vast programme of preparations; but had to put his house in order first, for his recently bought Mamluks (the djilban or adjlab) had been for some time seething with discontent and clamouring for some of their usual money grants. Kansuh had in despair forsaken the royal residence at the Citadel, and shut himself up at the Nilometer Palace for three days. His emirs intervened between him and his Mamluks, and he was induced to return to the Citadel, but as no redress was forthcoming the "recently bought ones", ignorant of the imminent danger to their very existence, began to threaten the Sultan with rebellion. Kansuh's anxiety regarding Ottoman preparations had no room for such puerilities, and he summoned the chief officers of the barracks (aghawat al-tibak) to receive a sound piece of advice: "You must not make us the laughing-stock of the enemy", he said to them in reprimand, "and you should realise that Ibn 'Othman will soon be marching against us, and in the very near future an expedition must needs be despatched to check him" (55).

Shortly afterwards, more definite news reached Cairo of the determined march of the Ottomans against the Sultan's territory, and in consequence al-Ghuri began to placate all ranks of Mumluks including the older corps (the karanisah) who had been abetting "the recently bought ones" against him (56). All the able-bodied soldiers were called up to present themselves to the War Office, in order to receive the necessary payments to prepare themselves (57). Iron arquebuses to the number of two hundred, besides several pounders and flint bombards, were sent to fortify Alexandria against possible invasion, and to give the Ottoman fleet a fitting reception should the city be its objective (58). On 6 March, which coincided with the first day of the lunar month of Safar, the Sultan instructed the Khalifa and four Chief Kadis, who had gone up to the audience for the monthly congratulations, to prepare themselves for the march with him to Aleppo (59). He

then began to review and enrol all available soldiery, so that none but the beardless youths were exempt from active service ([60]). Meanwhile, the Sultan assembled his emirs of all ranks, and exempted none but a few aged men from service in the expedition ([61]). The brother and sons of 'Ala-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr, who had been since the death of the latter residing in Egypt under the Sultan's protection, left Cairo to raise their loyalist Turkoman auxiliaries, and join the Mamluk army on its arrival at Aleppo ([62]). Previous to their departure, orders had also been issued to the Bedouins of every province of Egypt and Syria to send a certain number of horsemen and foot soldiers ([63]).

On April 3, some pertinent news was received by Sultan Kanṣuh from the Governor of Aleppo, Khairbek, whose traitorous correspondence with Salim I may be presumed to have begun a few months before that time ([64]). Khairbek's despatch was to the effect that the Sultan was really misinformed as to the destination of the preparing Turkish expedition, which (Kairbek had no doubt) was intended to attack Shah Ismail of Persia. As a proof of this deliberate invention, the despatch contained a lengthy exposition of the history of the war between Salim and Ismail, and a detailed account of the mustering forces of the latter in preparation for the forthcoming Turkish advance. Al-Ghuri was not convinced, however, and accordingly summoned a special council which decided, after a sitting that lasted the whole morning till noon, that an expedition must at any rate be sent as a precaution. It was deemed necessary also that the Sultan should accompany it himself, with the intention of remaining there to watch the results of the war, if any, between the Ottoman and the Persian, for it was believed that whichever of the two came off victorious would forthwith invade the Sultan's territories ([65]). Khairbek had, however, impressed the Governor of Damascus, Sibey, with his argument about the impossibility of sinister intentions towards Egypt on the part of Salim. The credulous Governer, who was unjustly mistrusted by the Sultan, sent to Cairo a message informing Kanṣuh that there was no need for

an expedition (66). This made the Sultan more determined than ever, and by the middle of May 1516 all units were ready for the order of general march from Raidāniya outside Cairo (67).

Meanwhile, the Sultan was making all final arrangements preparatory to his departure, but before he left the Citadel for the royal pavilion at Raidāniya, he received his long-awaited table companion (nadim) named Shankadji, whom he had commissioned earlier in the year to take to Aleppo a number of elephants for the purposes of the coming campaign, and had also entrusted with a message to Shah Ismail al-Safawi. But apart from the news that the elephants were safely driven to their place of destination, the chronicler failed to get any information as to the nature of the Sultan's "secret" message, or the Shah's reply. It is legitimate to presume, however, that in his communication, al-Ghuri promised Ismail his support, if the Turkish hordes were really to be directed against Persia; but it would be interesting to know to what undertaking the Shah pledged himself in the event of Salim I pouncing instead, as he actually did, upon Mamluk territory (68).

At Raidāniya, whither he had repaired for a few days as was customary before the general march, Sultan al-Ghuri received a second message from the Governor of Aleppo, Khairbek, with an enclosed letter from Salim I. The Governor's message informed the Sultan that a Turkish harbinger of peace was being entertained by him until the Sultan himself arrived in Aleppo for negotiations, and the contents of Salim's letter greatly pleased al-Ghuri and his emirs, and aroused in their minds a feeling that peace and an early return to their homes were at hand; but it is significant, however, that the Sultan did not cancel the march and return to Cairo. Salim's letter was expressed in pleasant terms to the following purport: After calling the Sultan his father, and offering prayer for his welfare, Salim I asserted that he had not encroached upon the dominions of 'Ala-al-Dawla except with the Sultan's permission. It was 'Ala-al-Dawla, continued the Turkish letter, who had stirred up hostilities between Bayazid II and the Sultan Kaitbey,

which had led to what had happened, and had caused the greatest mischief in the Sultan's country, so that his death was entirely justified. As to 'Alibek Dhu-l-Kadr, who had been installed in the place of 'Ala-al-Dawla, if the Sultan thought fit to retain him, or to replace him, the matter rested entirely in his hands. And as to slave merchants, Salim said he had not stood in their way but that they complained of their treatment as regards their payment in Egyptian money, and had refused to bring their purchases to Egypt. He further said that he was prepared to return to the Sultan the territories he had taken from 'Ala-al-Dawla, and would do whatever the Sultan desired. But as events showed later, all this was nothing but a piece of studied trickery, and consummate deception, on the part of Sultan I, and his servile accomplice, Khairbek(69). A couple of days later, al-Ghuri marched towards Syria, after he had conferred a robe of honour on Tumanbey, his Dawatdar (Private Secertary), and appointed him regent in Cairo during his absence. At Ghaza, he received the first warning of the perfidy of Khairbek, but as his informer was unfortunately the suspected Sibey, the Sultan dismissed the accusation with a curt and indifferent reply (70).

As soon as the Sultan reached Aleppo in July 1516, two Turkish envoys arrived from the camp of Salim I, who had left Constantinople in the previous month and joined forces with Sinan Pasha, his Grand Vizier and Commander-in-chief at Abulusteyn. Supported by the envoy who had been staying at Aleppo as a guest of Khairbek, the ambassadors waited upon al-Ghuri, but the Sultan preferred not to evince any eagerness for peace, and gently reprimanded them for the encroachment of their master upon his sphere of authority in the land of the Dhu-l-Kadr. In reply, the ambassadors, who were really sent by Salim to play the concluding part of his scheme of trickery and deception, answered that their master had commissioned them to negotiate a peace, and that they were ordered to comply with the Sultan's wishes without further reference to him. The idea was, of course, to lull al-Ghuri into a feeling of false

security, so that the Ottoman forces could attack him unprepared; and to perfect the game, the question of the real destination of Salim's armies was raised. On this the ambassadors assured the Sultan that the sole object of Salim I was to crush Shah Ismail, and that all they desired of the Sultan was an undertaking to remain neutral during the struggle. A pertinent passage of Salim's letter, which they had presented to the Sultan, was cited in support; but al-Ghuri was not quite convinced, however, and did perhaps see through the whole scheme of bluff and deceit. And so with singular acuteness he conferred robes of honour on the ambassadors, and sent them back with an offer of mediation for peace between Ismail and Salim ([71]). Immediately afterwards, the Sultan deputed the Emir Moghulbey, one of his Private Secretaries, to proceed to Salim I, with a letter confirming his offer, and a few days later despatched another emir, named Kurtbey, with a costly present. About the same time he instructed one of his Kadis to concentrate the Friday sermon, from the pulpit of the grand mosque of Aleppo, upon the sacred traditions of the Prophet in favour of peace ([72]). Strangely, however, but going to prove that al-Ghuri really expected war from Salim, the Sultan convened all his emirs and made them swear on the Koran that they would not betray him in hour of need. He also gave orders for the parade of the troops in full war accoutrement, and they were made to pass under crossed swords, after the Mamluk custom which regarded the act as a most sacred oath. Then the Sultan conferred a robe of honour on Kasimbek, the refugee son of Salim's brother Ahmed, and caused the heralds to announce his presence in the Sultan's train ([73]). This was as much as a challenge to Salim I.

Shortly afterwards the news reached Aleppo that Salim had refused the offers of peace mediation, had arrested the Sultan's emissary Moghulbey and put him in irons, and had marched southwards towards 'Aintāb. Kurtbey, the second envoy, knew of his forerunner's sad lot on his arrival at 'Aintāb itself, and returned post-haste to Aleppo, and reported the capture of the

fortress towns of Malatiya, Bahnasa and Karakar by the Ottomans, and the actual arrival of their advance-guard in the vicinity of 'Aintāb ([74]). Al-Ghuri summoned the emirs, and once more made them swear to him that they would fight to the end. The emir Sibey, who had known all along of the treachery of Khairbek, could no longer contain himself; he flew at the latter and grasped him by the scruff of the neck: "O lord Sultan", he said, "if you wish, with the help of God, to obtain victory over your foe, then kill this perfidious traitor here and now!!" Another emir named Djanberdi al-Ghazali, Governor of Hamah, who was in complicity with the traitor, intervened and exhorted the Sultan not to ruin the morale of the army by listening to such calumny. Al-Ghuri needed no advice, for he had neither faith nor confidence in Sibey; and thus Khairbek was left to play his ignoble part ([75]). The wonder was that the Sultan did not turn upon the distrusted Sibey and order his execution. Meanwhile Moghulbey arrived in a sorry plight, mounted on a wretched jade of a horse, and wearing a mouldy cap without a tassel with an ancient dirty corselet on his weary body. All he had for the Sultan was an oral message from Salim who had said to him with contumely: "Tell thy master that he can meet us on the field of Dabik". Al-Ghuri, who was reported to have disbelieved to the last minute that his envoy was really subjected to all kinds of insults and indignities by Salim I, now issued the general order for march "to meet the rebel Ibn Othman ([76])".

The first detachment to leave Aleppo was that of Turkoman auxiliaries under 'Abd-al-Razzak of the Dhu-l-Kadr, whom the Sultan now proclaimed lord of Abulusteyn and the country of the Dhu-l-Kadr. It was followed, on August 16, by the Egyptian infantry, and the bulk of the Syrian units under their respective emirs, including Sibey, Khairbek and Djanberdi; and three days later the Sultan himself marched with the corps of the Bodyguard. He joined the rest of the army at Djilan, and resumed the march from there to Dabik, a small village in the district of Azaz. At Dabik, the whole army halted till the 24th of the

month, during which interval the Sultan inspected the troops in person, and gave final orders as to the command and the battle array [77]. On the fatal 24th at daybreak, Ottoman troops were sighted at a distance, but the Mamluks, it is to be observed, were not unprepared. Sultan al-Ghuri rode out at the head of his army to meet them; he was mounted on a charger, and wore a light turban and a mantle, with a battle-axe on his shoulder. On his right-hand side rode the Khalifah, also wearing a light turban and a mantle, and likewise carrying an axe on his shoulder, with the caliphal banner over his head. Around the Sultan, borne on the heads of a number of nobles, were forty copies of the Koran in yellow silk cases. There were also round him a body of dervishes of various sects, accompanied by their particular banners. Alongside of the Khalifah was the young Ottoman pretender, Kasimbek. The royal red Standard was carried about twenty yards behind the Sultan, and under it marched the premier Mamluk, the four Kadis, and another leading emir. On the right flank of the troops was the misjudged emir Sibey, on the left flank the traitor Khairbek, and the centre was commanded by a trustworthy emir of Persian origin named Sudun [78].

The battle began with a brave offensive against the advancing Ottomans by the centre and the right wing of the Mamluk army, under the emirs Sudun and Sibey, who fought desperately and inflicted terrible losses upon the Turkish ranks. Salim I thought seriously of falling back, but at that moment a report reached the karanişah, who had hitherto borne the brunt of fierce Turkish artillery fire, that the Sultan had ordered his own corps "the bought ones", not to go into action at all. This was interpreted as a foul scheme on the part of the Sultan, to make an end of them as a condign punishment for all the trouble they had caused to him in former years. At any rate, the rumour was more than enough to damp their ardour. Meanwhile the emirs Sudun and Sibey fell, and a great number of the right flank turned tail. This was followed by the desertion of Khairbek who, true to his secret promises to Salim I, made a semblance of resistance and

then left the field with his troops, after spreading a rumour that the Sultan al-Ghuri was killed ([79]).

Thus demoralised, the Mamluk army began to disperse pell-mell in all directions, under the heavy fire of Turkish artillery. In vain did the Sultan attempt to stem the ebbing tide, by calling out to his scattering troops to stand at bay and show their valour. But none listened to him, and he soon found himself in the midst of the slaughter, surrounded by a small number of soldiers of the Bodyguard. One of his emirs managed to find his way to where he stood, and fearing for the safety of the royal Standard, he lowerd it, folded it up, and concealed it. Then he approached the Sultan and said to him: "Our King and Master, the troops of Ibn Othman are upon us, save thyself and go back to Aleppo". The sound of these words was too much for the old Sultan ; he was seized with apoplexy, and asked for water, which was brought to him in a golden cup, and he drank a little. Then intending flight, he turned his horse round, moved on a few paces, but fell off his horse and died from the shock of his defeat. The news of this tragic end spread like wild fire in the Ottoman camp, and before the body of the dead Sultan was removed, Turkish soldiers advanced and made an end of the men who had remained round their master to the last. Then Salim I advanced with his troops, and took possession of the Mamluk camp ([80]).

There was nothing left for the fleeing Mamluks except to take refuge at Aleppo, but on trying to enter that town, they were attacked by the inhabitants who had suffered much injury, violence and dishonour at their hands during their stay there before their march to Dabik. Precipitately, the harassed soldiers quitted Aleppo and made for Damascus, which they reached in the sorriest plight, deprived of clothing and horses. They remained there for a few days until all survivors arrived, and marched thence to Cairo, which they entered in sad disorder in October 1516 ([81]). The news of the catastrophe of Dabik, however, had reached the Mamluk Capital on the 15th of the preceding month, since when Cairo and its people had been living

in great agitation and confusion, and wild talk had reigned everywhere, Tumanbey who had been acting as vice-regent during the Sultan's absence, went about Cairo issuing proclamations to restore public confidence and order, as if he were Sultan. His elevation to the throne, therefore, seemed to the people as something of a foregone conclusion, and when the matter was raised by the emirs returning from Dabik there was a unanimity of opinion that he should be selected Sultan. Tumanbey persisted in his refusal, but eventually consented, and was proclaimed Sultan on October 11, 1516 (82). On the following morning, the last batch of emirs arrived; they had remained behind at Damascus after the troops had left. Among these were the emir Djanberdi al-Gazali who, among others, was disappointed to find that Tumanbey had succeeded to the throne, and began to play the sequel to the part played by the arch-traitor Khairbek (83).

By that time, however, the Turkish armies had advanced southward into Syria, making easy conquests of many towns (84). Aleppo, to which Salim I marched after Dabik, surrendered to him without opposition; and the Ottoman forces encamped there for eighteen days on the same square, called Kok Maīdan, which al-Ghuri had previously occupied (85). Salim then resumed his march via Hamah and Hims to Damascus, which was surrendered on September 22 by negotiation with the traitor Khairbek, who had publicly thrown in his lot with the Ottomans on their entry into Aleppo. Salim occupied Damascus and stayed there for about two months, during which time he ordered a mosque to be built on the tomb of Muhyi al-Din B. al-Arabi, the celebrated mystic (86).

Dismal tidings of these easy victories, and [illegible] rumours of the plan of Turkish advance further southward, co[illegible]ed to pour into Cairo every day after the elevation of the ne[illegible]tan to the throne (87). Tumanbey was alive to the serio[illegible]s of his situation; his plan was to march out at the head [illegible] army, if necessary, and meet the Ottoman forces so[illegible]where [illegible]a, before they were able to reach the Egyptian fr[illegible]ers. [illegible] Syria

north of Damascus gone, the troops in disorder, and the emirs distracted and vacillating, he found himself faced by overwhelming odds. Thus it was not until December 3, 1516, and only because the news that the Ottomans under the Grand Vizier, Sinan Pasha, were on the point of taking Ghaza, that the army now raised in Cairo—delayed and diminished by the insatiable damands and waywardness of the soldiery—set out under Djanberdi, in the forlorn hope of saving Ghaza and guarding it until the Sultan came with the main forces. But before Djanberdi reached his destination Ghaza had already fallen, and the Mamluk army was beaten back after a short battle on December 19 by the forces of Sinan near the town of Baisan ([88]). Sultan Tumanbey received the news of the fate of Ghaza three days after the departure of Djanberdi, and he now declared that he would go out in person to meet the invaders. For the sake of enlarging his forces, he gave orders that all desperadoes, roughs, thieves, and whosoever was in hiding on account of a murder or crime would receive pardon on presenting themselves for enrolment. On December 8 he began to review all expeditionary troops, and only exempted a small number of old soldiers. The same day the Sultan inspected a wooden vehicle drawn by oxen and carrying musketeers ; there were about thirty or more of these vehicles. He also inspected camels carrying newly invented shields to protect mounted sharpshooters. At the sight of those new war implements the troops felt in good heart for the coming fight ([89]).

While these frantic preparations were going on in Cairo, Salim I who had left Damascus and rejoined his forces at Ghaza, sent an envoy with peace offers to Tumanbey, on condition that the Sultan of Egypt recognised Ottoman suzerainty both in the coinage and public prayers (al-sikka and al-khutba): "If you wish to escape violent treatment, let an issue of al-sikka be struck in our name in Egypt", said Salim's despatch, "and let the khutbah be also delivered there in our name; and become our Governor from Ghaza to Egypt, while we rule from Syria to the Euphrates. But if you do not obey us, then I will enter Egypt, and kill all the

Circassians ...". But thought the envoy and his followers were hooted and rough-handled in the streets of Cairo, Tumanbey showed that he was not disinclined to fall in with Salim's demand, in contradication to the empty boasting of some Mamluk emirs. Here it was either the Sultan's intention to temporise and gain time to perfect his preparations, or he was sick at the lack of spirit among his emirs, and wanted to infuse some zeal into their hearts ; for in face of his unceasing endeavours to make adequate preparations, it is difficult to picture Tumanbey as really in earnest in showing anxiety for peace. It was decidedly against his wish, however, that the Ottoman ambassadors were put to death ([90]).

War preparations were immediately resumed, but strange to say, the Mamluk soldiery showed a singular lack of public spirit on those critical days, by haggling with the Sultan over the amount of the customary expedition largess ([91]), and nothing could bring them to their senses short of the sorry spectacle of the crest-fallen Mamluks from Ghaza, on their entry to Cairo on December 30 ([92]). On the morrow, news arrived that the inhabitants of Ghaza, having on a false report of Egyptian victory attacked the Turkish garrison, were by Salim's order massacred in great number ([93]). Twelve days later, terror and dismay pervaded Cairo when a courier arrived with the news that the Ottomans were now marching towards Egypt ; Tumanbey marched out next morning to Raidāniya, with the intention of going on to the town of Salihiya in the Sharkiya Province, where he would review all troops before they crossed the isthmus of Suez. But the plan of his emirs was to concentrate all forces at Raidāniya, and wait for the Ottoman there ; and thus they prevailed upon the Sultan, and prevented him from leaving for Salihiya. Tumanbey now set to work to fortify his position at Raidāniya; he ordered a trench to be dug along the front line, and then erected shielding works along that trench. The guns upon which he relied to silence the artillery of the Ottomans were drawn up and arranged round the shield works, and the newly invented

wooden wagons, already mentioned, were arrayed in readiness for war. It was reported that the Sultan had assisted personally in the construction of these shielding walls, by carrying stones himself with the workmen ([94]).

On January 16, 1517, news reached the camp at Raidāniya that Salim and his army had reached al-'Arish, the frontier town of Egypt. Tidings of further unopposed advance now followed closely on one another, with such rapidity that on the following 19th, the Inspector of the Sharkiya Province, whom the Sultan had despatched to obtain information regarding the Ottoman forces, returned with the astounding report that he had seen on the outskirts of Salihiya a numerous party of the Turkish advance-guard. Tumanbey again resolved to march out in person to Salihiya where, with his fresh forces, he would have the chance of pouncing upon the Turks, wearied by the desert. Once more, however, he yielded to the persuasions of his emirs, who had now entrenched themselves firmly at Raidāniya. On the 22nd, the Turks were reported to have reached Birkat al-Hadjdj opposite Raidāniya, after having captured Bilbais and Khanka. The news spread like wild fire through the Mamluk camp, and in Cairo itself a state of great consternation ruled. As soon as the Sultan had confirmation of the reports he sounded the alarm, and a splendid army which numbered 20,000 men under thirty standards stood in readiness for battle. But no battle took place that day, as neither army ventured out to meet its adversary. Early next morning (January 23), the Ottoman forces were seen advancing on Raidāniya, and the Mamluks rode out to the outskirts of the town to meet them. Their units extended across the sandy plain, but the Ottomans came on "like locusts in multitude, and they were superior in point of numbers" ([95]). A terrible battle ensued, in which both Salim I and Tumanbey II took part in person, and the Mamluk Sultan slew the Grand Vizier, Sinan Pasha, believing he was Salim. The Mamluks were completely routed ; and Tumanbey, who stood his ground to the last, finally took to flight. But the defeat was indeed inevitable, thanks to the

emir Djanberdi who, acting in arrangement with the traitor Khairbek, had not only informed the enemy of the Mamluk plan of battle, but succeeded in convincing Sultan Tumanbey of the necessity of hiding most of the artillery till the very hour of need(96).

Raidāniya definitely decided the fate of the Mamluk empire, and out of all the horrible story of pillage and plunder, massacre and blood, which ensued in Cairo on the entry of the victorious Turk, there is nothing worth recording except the heroic and pathetic struggle of Tumanbey II against inexorable fate. The fugitive Mamluk was verily destined to be the last Sultan of his race, and indeed he had no chance of seriously endangering the position of the Turk or loosening his throttling grasp on Egypt and Syria. Dabik and Baisan and Raidāniya had not only sapped the blood and energy of Mamluk power, but had brought the Mamluk themselves into the cruel contempt of their Egyptian and Syrian subjects, especially the Bedouins who had no love for their extortionate masters (97). Tumanbey himself, was not, however, without hope; he fought for his own to the very last, with a tenacity and daring worthy of Mediaeval romance.

After the battle of Raidāniya (January 23, 1517) Ottoman troops on the same day entered Cairo unopposed, and they carried fire and sword and violence into every street and suburb for three consecutive days (98). But far above the din of plunder and hubbub, the name of Salim I was being mentioned from the Cairo pulpits since the Friday service of January 23, 1517. One pious preacher ended his sermon (khutba) with a choice blessing which ran as follows: "And may God send victory to the Sultan, progeny of Sultans, King of the two lands and the two seas, Conqueror of the two armies, Lord of the two Iraks, servant of the two Holy Sanctuaries, the Victorious King Salim Shah". On the 25th, Salim moved his camp from Raidāniya to Bulak, which he preferred to the Citadel as headquarters for the time being; and on the following day he entered Cairo by Bab al-Nasr (Gate of Victory), in a splendid cavalcade. He went through the city preceded by

a great procession which included the Khalifah, the four Chief Kadis, and a number of high Egyptian officials ([99]). But Tumanbey II did not leave him in peace for long, for in the dead of the night, he attacked the Ottoman camp, and well-nigh re-gained the Capital. Tumanbey was, however, foiled in his attempt and was driven out of the city on January 31, after desperate and bloody street-fighting which lasted for three days. It was followed by a general massacre ([100]). Again Tumanbey managed to escape, and retired to Bahnasa in Upper Egypt; but he was now wearied with the continued struggle, and made advances for peace, offering to become tributary to the Porte and recognize Salim's suzerainty if the invaders would evacuate Egypt as far as Salihiya. "If that would not suffice thee", said Tumanbey's despatch, "then march out and meet me on the bank of Djiza, where God will confer victory upon whom He pleaseth". Salim I, who had now strongly garrisoned the Citadel and taken up his residence there, was not averse from peace. He thereupon commissioned the Khalifa with the four Chief Kadis to accompany a Turkish deputation, headed by one Muslik al-Din, for the purpose of arranging terms; but the Khalifah disliking the duty sent his private secretary instead. Unfortunately Tumanbey allowed himself to be overruled by his emirs, among whom his general Shadibek warned him against trusting Salim. In consequence the delegates were not allowed to reach Tumanbey, but were waylaid by a party of Mamluk soldiers, who slew the Turkish members of the deputation and stripped the Kadis of all their belongings. Upon this Salim I revenged himself by putting to death a number of prisoner emirs who had surrendered to him on his promise of sparing their lives; and he swore that he would march against Tumanbey and pursue him "to the end of the earth" ([101]).

Tumanbey did not wait for Salim to march southward, but advanced to Djiza as he had threatened to do in the event of failure to come to terms of peace. He reached Djiza with a considerable following, to find that Salim had encamped at

Birkat al-Habash, on the opposite bank of the Nile. On being informed that the Ottomans were preparing to cross the river, the plan suggested itself to him that he should attack the ferry-boats one by one as they reached the Djiza bank, and by so doing he did inflict severe losses on the Ottomans. Salim stopped the remaining boats, and a strange battle began between the two armies on opposite banks. Then Tumanbey was surprised from the rear by a swarm of Bedouins, who compelled him to retreat to the vicinity of the Pyramids ([102]). Salim now crossed the river on an improvised bridge of boats, and met the Mamluk army near Wardan ([103]). A fierce battle took place, but after two days' fighting, in which Tumanbey's general Shadibek nearly worsted the Ottomans and pushed them back towards the River, the remaining hopes of the last Mamluk Sultan vanished into thin air, on April 2, 1517 ([104]). For the third time Tumanbey managed to escape, and sought refuge with a Bedouin chief of Beheirà Province in Lower Egypt, named Hasan ibn Mari, whom he had during the reign of Kanṣuh al-Ghuri saved from imprisonment for life. But Hasan ungratefully betrayed him into Turkish hands, and seeing no way of escape Tumanbey surrendered himself to his pursuers. The news of his arrest impelled the remnants of his troops to abandon any hope of a further attempt against the Ottoman, and they dispersed in despair ([105]). Tumanbey was eventually brought to Djiza in fetters, and was thus led to the presence of Salim I, who upbraided him for his obstinate hostility and the murder of Turkish messengers. He maintained a noble front before his grim captor, and denied complicity in the murder; and he spoke out so fearlessly on the justice of his cause, and the duty to fight for the honour and independence of his people, that Salim was inclined to spare him ([106]). The Ottoman seriously entertained the idea of either carrying him in his train to Constantinople, or sending him to Mecca, thus went the rumour in Cairo, to spend his remaining years in exile. But the traitors Khairbek and Djanberdi urged, for their own ends, that so long as Tumanbey was left alive, Ottoman rule in Egypt and Syria

would be in danger ([107]). Salim I gave way to their argument, and after seventeen days of imprisonment Tumanbey was taken on April 13, 1517 to Bulak and paraded through Cairo to the Zawila Gate, where he was to be hanged. He had been told of his doom, on that very morning, outside Salim's pavilion by a Turkish herald ; but he showed neither fear nor concern, and on his way to the scaffold he eyed the crowds with smiles and greetings. At the Zawila Gate where the crowd waa thickest, he requested the spectators to recite the first Sura of the Koran thrice, for the salvation of his soul ; and spreading out his two hands in supplication, he joined in the sad chorus. Then he turned to the hangman and said : "Do your duty". The noose was put round his neck, and the rope was pulled ; but the rope snapped, twice it was said, and the body fell to the ground. Eventually the hangman did his duty, and the dead body that was once Sultan Tumanbey II remained suspended for three days, and then was buried at the Madrasa which Sultan Kanṣuh al-Ghuri had designed to be his own burial-place ([108]).

It was not till Tumanbey II had breathed his last, said Ibn Iyas the chronicler, that Salim I became undisputed master of Egypt. That Egypt should have thus changed hands was regarded by him with resignation as the unalterable decree of Fate ; but it puzzled him that it should at the same time sink into the position of a mere province of an empire, of which Cairo itself was not to be the Capital. "The incredible thing is", he wrote, "that Egypt became a govenorship (niyaba), after its Sultan had been the greatest Sultan on Earth ; for he was the servant of the two Holy Sanctuaries, and the holder of the Kingdom of Egypt, of which ... Pharaoh himself was justly proud ([109]).

NOTES

(1) The subject of this contribution to the Bulletin of the Faculty of Arts was the last chapter of my thesis, presented in October 1930, to the Department of Medieval History, University of Liverpool, for the Degree of Ph.D. At that time, the edition of the manuscript part of the Chronicle of Ibn Iyas had not been printed, and I was only able then to draw upon only the Paris portion of it, as indicated in the footnotes. Another source, however, namely the fragment of Ibn Tulun's Chronicle edited in 1926 under the title "Das Tübinger Fragment der Chronik Des Ibn Tulun", also reached me too late to utilise in my work. Yet this essay remains still the only modern treatment of the subject of the Ottoman Conquest of Egypt and Syria in any language at length, including Jansky's Die Eroberung Syriens durch Sultan Salim I, which deals only with the Syrian aspect of the campaign.

(2) See Ency. Isl., Art. Shah Rukh.

(3) Makrizi, Suluk (B. M.), IV, fol. 93 A.

(4) 'Aini, Ikd. (Paris MS.), fol. 176 B.

(5) *Ibid.*, *op. cit.*, fols 180 A-B, 182 B., 183 B.; Abu-l-Mahasin, Nudjum (Popper), VI, p. 632; Makrizi, *op. cit.*, IV, fol. 120 A.

(6) Makrizi, *op. cit.*, IV, fols. 186 A, 188 B, 200. B; Ibn Hadjar, Durarr (B. M.), fols. 306 B, 326 A.

(7) Makrizi, *op. cit.*, IV, fol. 132 B.

(8) Abu-l-Mahasin, *op. it.*, VII, p. 253. It is difficult to allocate the date, but it is certain that Shahzadah was the third of the four ladies whom Djakmak married during his sultanate, and that the fourth one was Nafisa Dhu-l-Kadr. Shahzadah was, however, divorced in January 1451 (*ibid. op. cit.* VII, p. 325), she was married with the Sultan's consent to a certain emir Barsbey al-Bidjasi, with whom she lived happily until her death in June 1454 (*ibid. op. cit.* VII, pp. 585-586). Regarding Murad's, filial feeling towards Djakmak, see Ibn Arabshah, Adjaib (B. M.) fol. 51 B.

(9) Abu-l-Mahasin, *op. cit.*; VII, p. 140; Ibn Hadjar, *op. cit.*, fols. 367 A; Sakhawi, Tibr., pp. 89-100. It should be noted that Egyptian chroniclers, with the possible exception of Makrizi, were not always able to differentiate among the various Christian countries of central and eastern Europe, and thus called them Bani al-Asfar collectively. (See Ency. Islam, Art. Asfar.) For the continued exchange of embassies between Djakmak and Murad, see Abu-l-Mahasin, *op. cit.*, VII, pp. 172, 186; Sakhawi, *op. cit.*, pp. 265, 306, 352.

(10) For Abu-l-Mahasin's estimate of the rule of Murad II, see *op. cit.*, VII, pp. 357-358.

(11) Sakhawi, *op. cit.*, p. 123.

(12) *Ibid.*, *op. cit.*, p. 348 ; Abū-l-Mahāsin, *op. cit.*, VII, p. 217.

(13) Abū-l-Mahāsin, *op. cit.*, VII, pp. 436-438, 450 ; Ibn Iyas, Badai (Cairo), II, p. 44. For more details, see Abū-l-Mahāsin : Hawadith al-Dūhūr (B.M.) fol. 106 A.

(14) Abū-l-Mahāsin : Hawadith (B.M.) fols. 142 B-144 A. See also the Berlin copy of the same work, (Ahlwardt, No. 9462, WE, 1), fols. 53 B-54 B. In his chronicle, Abū-l-Mahāsin (*op. cit.*, VII, p. 468) fell into the mistake of supposing that the letter contained news of the conquest of Constantinople.

(15) Abū-l-Mahāsin : Hawadith (B.M.) fol. 145 B. 147 A-B ; Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 55, 59.

(16) *Ibid* : Nudjum, VII, pp. 737, 739-740, 741, 747-748, 751-752, 794-795, 805, 807 ; Ibn Iyas : *op. cit.* II, p. 81 ; see also Ency. Isl. Arts. Karaman-Oghlu and Dhu-l-Kadr.

(17) Muir : Mamelukes, p. 173 : S. L. Poole : Egypt in the Middle Ages, p. 347. The only mention of Turco-Mamluk relations during the reign of Khūshkadam in the Arabic chronicles occurs in Ibn Iyas (*op. cit.*, II, p. 81), under the year A.H. 871=Aug. 1466-July 1467. It merely says " And in that year an envoy of Ibn Othman, King of Rūm, came to the noble audience, and was well received by the Sultan until he returned to his country ".

(18) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 95, 100 ; Djawhari, Anba (B.N.) fol. 5 A. Most of the exiles returned to their country in 1467 and the following year, on hearing of the accession of Kaitbey (*ibid.*).

(19) Ency. Isl., Art. Kaitbey. According to Djawhari (*op. cit.*, fol. 65 A) Ahmad Karaman begged the Sultan not to leave him to the wrath of Muhammad II, but his envoy, who came to Cairo in March 1470, received nothing more from Kaitbey than empty expressions of sympathy.

(20) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, 122 ; for details of Muhammad's Venetian conquests, see Eversley : The Ottoman Empire, p. 90.

(21) Ibn Iyas, *op.*, *cit.*, II, pp. 144, 145.

(22) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 145, 147, 151, 153, 172, 184. An estimate of the life of Muhammad II is to be found in the same work, II, pp. 204-205.

(23) *Ibid.*, *op. cit.*, II, pp. 206, 207, 209, 210-211. See also Ency. Isl. Art. Djem.

(24) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 263, 278, 340. According to the same authority (p. 278 *supra*) Djem's son Ali died in Cairo, in September 1492.

The pretender's Serbian mother named Djudjuk, to whom he was deeply attached, died also in Cairo, in April 1498 (p. 340 *supra*).

(25) *Ibid., op. cit.*, II, pp. 212, 214. See also Ency. Islam, Art. Djem.

(26) *Ibid., op. cit.*, II, p. 227. See also Muir, *op. cit.*, p. 177.

(27) *Ibid., op. cit.*, pp. 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232.

(28) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 226, 227, 231.

(29) *Ibid., op. cit.*, II, pp. 229, 230, 231, 234, 235, 239, 240. The original instructions to the emir Izbek were apparently to remain at the base of operations in case further hostilities broke out, but he was compelled to return on account of the spread of mutiny in the ranks of his troops.

(30) *Ibid., op. cit.*, II, pp. 237, 241, 245, 248, 249, 250, 251, 252.

(31) " " " II, p. 242.

(32) " " " II, p. 252. See also Ency. Islam, Art. Djem.

(33) " " " II, pp. 252–253, 254, 256–257.

(34) " " " II, p. 260.

(35) " " " II, pp. 257, 260.

(36) " " " II, p. 260.

(37) Muir, *op. cit.*, p. 177, Ency. Isl., Art. Djem. Innocent VIII obtained the possession of so valuable a prize as the heir to the Ottoman throne, for he was planning a Crusade against the Turks. But bribed by Bayazid, and failing in the hope of a religious war, the Pope kept Djem in durance in Rome, where he remained till 1494. He died at Naples in February of the following year, after taking part in the campaign of Charles VIII, King of France, against Naples. Pope Alexander VI (Rodrigo Borgia), who had come to the Apostolic Chair in 1495, was suspected of having poisoned him. (See Ency. Isl. and Ibn Iyas, *op. cit.*, II, p. 287.)

(38) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, p. 262.

(39) *Ibid., op. cit.*, II, pp. 262–264, 265, 266–267.

(40) " " " II, pp. 268–269, 270.

(41) " " " II, pp. 270, 271, 280, 281. See also Muir, *op. cit.* p. 178.

(42) *Ibid., op. cit.*, II, p. 292; Pelicier: Letters de Charles VIII, Vol. IV, pp. 181–182. Charles VIII had the body embalmed and sent to Gaëta, and it remained guarded by Djem's Turkish retinue; thence it was brought to Castello dell' Nove, where Charles met the Mamluk and Turkish ambassadors. It was not till four years later, and only after

repeated requests on Bayazid II's part to have the body handed over to him, that Djem's remains were finally sent by the King of Naples to the Sultan, who had them interred at Brusa. (See Ency, Isl. Art, Djem.)

(43) Ibn Iyas, *op. cit.*, II, pp. 332, 339, 354.

(44) „ „ „ II, pp. 354, 262.

(45) „ „ „ (Paris MS.), fol. 120 B.

(46) „ „ „ „ „ fol. 119 B.

(47) „ „ „ „ „ fols. 137 A-B, 138 A-B., 139 B.

(48) „ „ „ „ „ fols. 142 A, 145 B, 166 A. It will be recalled that Dawlatbey rebelled again, and fled to ʿAla-al-Dawla of the Dhu-l-Kadr.

(49) A young son of Ahmad named Kasim escaped the holocaust, and in later years reached the Court of Sultan al-Ghuri. See below.

(50) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 5.; Ency. Isl. Art. Dhu-l-Kadr.

(51) Le Strange: Don Juan of Persia, p. 121; see also the introduction to the same work, p. 20. As for Shah Ismail's endeavours to ally himself with Europe against Salim, the attempt did not fructify until 1517. An offer of an alliance was actually made to him by the Emperor Charles V, after Pope Leo X and Maximilian I had previously thought of gaining Ismail as an ally against the Turks. But on account of the great distance which separated the Shah and the Emperor (it took almost six years for a letter to reach Charles V from Ismail), no definite arrangement was reached, and Ismail died in 1524. (See Ency. Isl. Art. Ismail.)

(52) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 32.

(53) In a parody consisting of 117 Arabic lines (see Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 64-68), a certain popular poetaster of the period mentioned one economic reason, besides that of conquering the country of the Dhu-l-Kadr, as one of the grievances of Sultan al-Ghuri against Salim I. He said (lines, 3. 4, 5, 6) that great hardships were intensely fell in Egypt as a result of Salim I's embargo on the passage of products, fabrics and even slaves, from Asia Minor and elsewhere into Syria. "Wool ceased to be obtainable for the making of clothes; and many a year forsooth did we wait in vain for wool. For the whole parody, see Salmons' translation of Ibn Iyas, pp. 64-70.

(54) Salim I had also some old grievances against the Mamluks. "Egyptian troops had no more than one occasion during his father's reign invaded Asia Minor, and celebrated their victories with long lines of captives led in triumph through Cairo... (See Arnold, The Caliphate, p. 139.)

(55) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 5-6.

(56) *Ibid., op. cit.*, III, p. 9.

(57) „ „ „ „ p. 9.

(58) „ „ „ „ p. 9.

(59) „ „ „ „ pp. 10, 15, 16.

(60) „ „ „ „ pp. 10, 13, 16.

(61) „ „ „ „ pp. 15, 16.

(62) „ „ „ „ pp. 9, 14.

(63) „ „ „ „ pp. 6, 15. The foregoing is only a miniature picture of what was going on in Egypt on eve of the march. The account of Ibn Iyas (*op. cit.*, III, pp. 5-19) is so spirited, animated and detailed, that without any effort of imagination one can vividly picture the hurry and worry, bustle and painstaking, of Sultan al-Ghuri. "The stir that was pervading Cairo during that period was like that of the Day of Resurrection ..., but the soldiery criticised the unnecessary hurry of the Sultan". (*Ibid., op. cit.*, III, p. 19.)

(64) Ibn Zunbul : Tarikh Akhdh Masr min al-Charakissa (Leiden MS.). fols. 4 A, 5 A.

(65) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 15.

(66) *Ibid., op. cit.*, III, pp. 18-30 ; Ibn Zunbul, *op. cit.*, fol. 4 A-B.

(67) „ „ „ „ p. 23. According to Le Strange (Don Juan of Persia, p. 122), Shah Ismail was under some sort of pledge to come to the rescue of the Mamluks in the event of being attacked by the Turk.

(68) *Ibid., op. cit.*, III, p. 30. As for the alleged complicity of Sultan al-Ghuri in the fall of 'Ala-al-Dawla, see Ibn Zunbul *op. cit.*, fols. 3 A-B, 9-10 A.

(69) Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 4 A-B., 5-6 A.

(70) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 30, 40, 41 : Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 12 A-B.

(71) *Ibid., op. cit.*, III, pp. 41, 42; *ibid., op. cit.*, fols. 12 B-13 B.

(72) „ „ „ „ pp. 32, 42.

(73) „ „ „ „ pp. 42-43 ; *ibid., op. cit.*, fols. 14 A-B, 15 A.

(74) Ibn Zunbul, *op. cit.*, fol. 15 A-B.

(75) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 45; Ibn Zunbul *op. cit.*, fols. 12 B-13 B, 14 A.

(76) *Ibid., op. cit.*, III, pp. 43, 45 ; *ibid., op. cit.*, fol. 17 A.

(77) „ „ „ „ pp. 45-46.

(78) „ „ „ „ pp. 46 ; Ibn Zunbul *op. cit.*, fols. 17 A-20 B, According to the latter authority the battle took place on

August 22nd. The Encyclopædia of Islām gives preference to the 24th, which is given by Ibn Iyas. (See Ency. Isl., Art. Selim I.)

(79) *Ibid., op. cit.,* III, pp. 47-48-57-58 ; *ibid., op. cit.,* fols. 21 B-23 B. According to Ibn Iyas, al-Ghuri's body "was not found amongst the dead, nor was it ever known what became of it". Ibn Zunbul (fol. 22A) explained the mystery away by saying that, before the Ottomans could reach the Mamluk camp, two good emirs cut off the head and managed to throw it into an adjacent well ; thus the corpse was made unrecognisable, and the dead Sultan was spared the humiliation of having his head paraded on a pole in Constantinople.

(80) *Ibid., op. cit.,* III, pp. 49, 52, 56 : *ibid., op. cit.,* fols. 25 A-27 B.

(81) " " " " pp. 53-71 ; *ibid., op. cit.,* fols. 30 A-B.

(82) " " " " pp. 71-72 : *ibid., op. cit.,* fol. 30 B.

(83) According to Ibn Zunbul, (*op. cit.,* fols. 27B, 23A-33A) Sultan Salim I was against the march to Egypt ; but he gave in at last under stress of the persistent solicitations of Khairbek. Ibn Zunbul sought support for his argument in the fact that Salim did not penetrate into Persia, after Chaldiran in 1514 ; and he went on to say that the Ottoman had no desire to do more than Tamerlane had done in 1402, when the latter sacked Aleppo and Damascus and then retired. Generally speaking, it is not safe to make light of Ibn Zunbul's information, in view of the fact that he accompanied Salim I during his whole campaign. A critical study of the morale of the Turkish army after Chaldiran readily shows that Salim returned to Constantinople only because of the rebellion of the Janissaries ; and regarding his alleged desire to imitate Tamerlane, the hypothesis was apparently a figment of the writer's imagination, as there was nothing admirable in the story of the sack of Damascus, and the memory of the insulting letter which the Mongol received from the Sultan of Egypt could not encourage Salim to ape the Mongol. Besides, it would be sufficient to recall to mind that Tamerlane was the captor of Salim's ancestor Bayazid I in 1403 ; he was, therefore, the last person whom the imperious Ottoman would imitate.

(84) Ibn Iyas, *op. cit.,* III, pp. 44, 50, 51. Had Shah Ismail of Persia marched upon the Ottoman camp at Aleppo, as he was alleged to have promised to do, Salim I would probably have been compelled to abandon the idea of carrying his conquests into Egypt. Ismail did not move a finger, however, for "noting that Sultan Selim had been so successful in overthrowing the Mamluks, and conquering the Egyptians, he abstained from interference, and left these, his allies, to their fate". Le Strange Don Juan of Persia, p. 122.

(85) *Ibid., op. cit.,* III, pp. 78, 82., 235.

(86) *Ibid., op. cit.*, III, pp. 71, 74, 75, 77, 78. According to Le Strange (Don Juan of Persia, p. 122). Tumanbey "sent to Rhodes to beg a loan of artillery". The Knights refused to accede to the demand, and the rumour which reached the Sultan from Alexandria that Rhodian ships had come with reinforcements for his assistance proved entirely false. (See Ibn Iyas, *op. cit.*, III, p. 92.)

(87) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 71, 77–78, 79. Djanberdi returned to Cairo on December 30th, and he attributed his defeat, not only to the overwhelming numbers of the enemy, but to the cowardice of his mercenary followers. From that time, however, his loyalty began to be suspected. (See *ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 85–86.)

(88) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 80–81.

(89) „ „ „ „ pp. 81–83, 88, Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 33B-35A.

(90) „ „ „ „ pp. 84–85.

(91) „ „ „ „ pp. 57–88.

(92) „ „ „ „ p. 88.

(93) „ „ „ „ pp. 90, 91, 93–94. It appears that many years before 1516, a moor of North Africa had come to Sultan Kansuh al-Ghuri with the newly invented firearm (Ar. bundūkiya=Gun or musket). The moor said that the weapon had just appeared in Asia Minor (Turkey) and the West, and advised the Sultan tc train a special Mamluk corps in the use of it. The Sultan caused a few soldiers to be brought to his presence, and had the new arm demonstrated before them. But when the soldiers tried a few shots, the Sultan was unimpressed, and even displeased with the "unworkableness" of the weapon: he turned to the moor and said: "We shall not abandon the teachings of our Porphet...for [the sake of] adopting the [new] methods of the Christians". (Ibn Zunbul: *op. cit.* fol. 49 A–B). It was this new weapon, together with the heavy Turkish artillery, that frustrated all Mamluks attempts to check the hordes of Salim I, but the Mamluks knew it too late. (*Ibid. op. cit.* fol. 48 A: also see below.) As for the types of field artillery, which occur in the Arabic chronicles of the period, these are the Mikla' (arquebus), the madfa' (bombard), and manganik (catapult).

(94) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 93–95.

(95) *Op.*, *cit.* III, pp. 96–97; *op. cit.* fols. 39A–44B. The story of Djanberdi's treachery is told in minute detail by Ibn Zunbul; Ibn Iyas, who did not seem to have been aware of it yet, corroborated the truth of it, in an unintentional way. Thus he wrote: (*op. cit.*, III, p. 97) "The Turkish force that had advanced under cover of Djabal al-Ahmar (Red Mountain), now came down upon the tents of the Sultan (Tumanbey), plundering everything, kit, arms, horses, camels and oxen, including

the guns the Sultan had put into position there, with the shields and palisading, and the vehicles on which the Sultan had spent so much time, labour and money, and from which he had reaped no advantage. Everything in the camp was plundered. Such was the decree of fate". On page 107 (*ibid.*), Ibn Iyas went on to say that Djanberdi had been secretly plotting with Salim I since the days of Sultan al-Ghuri, and that the catastrophe of the field of Dabik was as much due to his treachery as to that of Khairbek.

(96) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 88, 90. According to the same authority (*op. cit.*, III, p. 97), "rascals and slaves set to work to rob the houses under the mask of Turks"; many of the houses belonging to leading Mamluk officials were plundered. As for the attitude of the Bedouins towards their vanquished oppressors, several references in Ibn Iyas and Ibn Zunbul could be cited to show how the Bedouins hindered the military operations of the Mamluks against the Ottomans. (See, for instance, Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 6A-B, 102B-105A.) Other tribes, however, remained loyal to the Mamluk cause. (See Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 109-110.)

(97) The story of these three days is graphically told by Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 97-98, 99-100.

(98) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 98, 99-100.

(99) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 102-105.

(100) „ „ „ „ pp. 106-110, 111, 113; Ibn Zunbul, *op. cit.*, I, fols. 62 B-64 B, 65 B.

(101) Ibn Zunbul, *op. cit.*, fols. 64 B, 66 B-67 A.

(102) Ibn Iyas (*op. cit.*, III, p. 112) could not give the exact locality where the battle was fought: "The armies of Ibn Othman and those of Sultan Tumanbey met at Wardan; but some said that the encounter took place at al-Manawāt...., others said that the battle was fought at Kum al-Homār". According to Ibn Zunbul (*op. cit.*, fols. 60 A, 73 B), Tumanbey retreated to Dashūr, after appointing Shadibek to the command and instructing him to engage Salim on the first chance of an encounter.

(103) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 112-313; Ibn Zunbul fols. 89A-90A, 91 B-102 A. The latter authority deals with the vicissitudes of the battle in great detail.

(104) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 114; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 121 A-132 B.

(105) *Ibid.*, *op. cit.*, III, p. 114. Ibn Zunbul gave a much more detailed narrative of the meeting between the Ottoman and the Mamluk. (See *op. cit.*, fols. 134 B-138 B.)

(106) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 115, 316 ; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 138 B.

(107) *Ibid.*, *op. cit.*, III, pp. 115, 125 ; *ibid.*, *op. cit.*, fols. 124-144 B. According to the former authority Tumanbey knew nothing of his doom until he was dismounted at the Zawila Gate.

(108) Ibn Iyas, *op. cit.*, III, pp. 116, 133.

THE DATE OF THE PELUSIA IN EGYPT

BY

MOHAMED SELIM SALEM

The last Egyptian feast to be prescribed in Rome, after the victory of Christianity, was the Pelusia celebrated on the 20th March (Julian), which corresponded to the 24th Phamenoth (Alexandrian) (1). This temporary escape from the fate which befell other pagan ceremonies was probably due to the popular interpretation, in the later period, that connected the Pelusia with the cult of the Nile (2). The festival was celebrated, so ran the story told by Lydus, (3) in honour of a good daemon who appeared to the anxious population in a period of drought to announce to the wretched natives the end of their miseries and the rise of the Nile. The association of the Pelusia with the worship of the Nile finds support in the practice of taking a religious bath during the celebration of this feast, which was thought in popular belief to have the power of spiritually regenerating the devotee (4). Although the name Pelusia, known to us from Roman calendars, shows that the native place of the festival was the town of Pelusium, no traces of the Pelusia

(1) *CIL.* I², p. 260 (in the Fasti Philocali); ibidem, p. 261 (in the Fasti Silvii): cf. also. Mommsen in *CIL.* I², p. 313; *Lydus. de mens.* IV, 57 (ed. Wunsch, p. 112 f.); Nock, *J. Theol. St.* 28 (1927) d. 289, n. I.

(2) Libanius, 30, 35 (ed. Foerster, III, p. 106): ἀλλ' ἀφεῖναι τὸν ποταμὸν εὐωχεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς ἐπὶ μισθῷ τῷ εἰωθότι.

(3) Vide n. I.

(4) Tertullian, *de baptism.* 5,1 (ed. Borleffs in Mnemosyne, 59 (1932), p. 21; Reitzenstein, Die vorgeschichte der christ. Taufe, 33; Dölger, Antike u. Christentum I (1929), p. 150 ff.

had been found in Egypt before the publication of the Fouad Papyri, 1, No. 23 (1). This papyrus, of which the provenance is not known, but which belongs to the Arsinoite Nome, contains a report of judicial proceedings that took place on the 26th Phamenoth, in the year 144 A.D. A certain Dius, son of Zeuxis, who had declared on oath to the strategos of the Arsinoite Nome that he would present himself on the 24th of the month of Phamenoth to stand trial against his brothers, appeared on the fixed date ; but no entry could be made in the minutes, as the 24th Phamenoth was a holiday. Since we know from Roman calendars that on the 24th Phamenoth (Alexandrian) the feast of the Pelusia was celebrated, it seems probable that the ἱερα ἡμερα on which the office of this strategos was closed' was the day of the Pelusia. If this hypothesis true we have here the first indication of the existence of the Pelusia in Egypt, and a proof that the Fasti Philocali or their prototype copied some of the feasts celebrated in honour of the Egyptian gods from the calendar of Alexandria (2).

(1) Publication de la Société Fouad I de Papyrolgie. Textes et Documents III. Les Papyri Fouad I (Cairo, 1939) No. 23, 9-10 : kd. ἐπεὶ δὲ διὰ τὴν ἱερὰν μὴ ὑπο-/μνηματίσω [read ὑπεμνηματίσω].

(2) The calendar of Philocalus and a late papyrus from Arsinoe agree on the date of the Serapia, the papyrus gives the 30th Pharmouth (Alex.) and the Fasti the 25th April (Julian) (CIL 1², p 260 : B.G.U. 362 14, pagina XII, line 16 ; Wilcken, Hermes, XX (1885), p. 475).

LA CRITIQUE DE LA RELIGION TRADITIONNELLE

DANS *L'HIPPOLYTE* D'EURIPIDE

PAR

A. DE MARIGNAC

On sait que, fortement influencé par la critique que les philosophes contemporains faisaient de la conception religieuse traditionnelle, telle qu'elle est exposée dans Homère et dans Hésiode, les deux auteurs dont les œuvres formaient la *Bible* de l'enseignement dans les écoles athéniennes, Euripide a élevé dans tous ses drames ([1]) une véhémente protestation contre la croyance populaire ([2]) : Non, les Olympiens ne sont pas ces maîtres souverains et justes des destinées humaines auxquels le peuple croyait et qu'il vénérait, malgré les défauts humains que leur prêtait la mythologie !

C'est pourquoi, en encadrant la tragédie *d'Hippolyte*, selon un procédé de symétrie cher aux Grecs ([3]), entre deux apparitions divines, Euripide n'avait pas uniquement un dessein artistique ; et s'il a fait agir les dieux tout au long de sa pièce, même quand ils ne sont pas effectivement présents, ce n'était pas seulement pour se conformer aux usages du genre tragique. Dans *Hippolyte*, la présence et l'action divines correspondent à une autre

---

([1]) Même dans *Les Bacchantes* qui, sous leur apparence religieuse, sont un violent réquisitoire contre les excès irrationnels auxquels conduisent les religions mystiques fondées sur la mythologie.

([2]) C'est là une des raisons qui expliquent le peu de succès qu'il obtint auprès du public athénien.

([3]) Cf. Méridier : *Euripide*, éd. Les Belles-Lettres, tome II, Notice *d'Hippolyte*, p. 23.

préoccupation : par là le poète voulait exprimer une pensée philosophique dont nous nous proposons de faire ressortir quelques aspects.

*
* *

A.—*Les rapports qu'ont entre eux les dieux.* Dès le début de la tragédie, Aphrodite expose quelles sont les règles régissant les rapports entre les dieux : *De ces égards* (ceux qu'Hippolyte a pour Artémis) *je ne suis point jalouse : que m'importe en effet ?* (v. 20) (1). En effet, les dieux n'ont pas coutume de marcher sur les brisées les uns des autres. Cela est confirmé par l'attitude de Zeus. Au moment de monter sur le char qui va l'emporter à la mort, Hippolyte invoque le maître des dieux : *Zeus, que je meure si je suis un méchant !* (V. 1191). Or, Hippolyte est innocent. Cependant Zeus, le père de la Justice, comme l'appelle Eschyle, n'intervient pas auprès de Poséidon pour l'empêcher d'exaucer la prière fatale de Thésée : chez les Olympiens, chacun respecte, au mépris de toute justice et au détriment des humains, les prérogatives des autres ; car le code de cette société d'immortels interdit à ses membres de s'immiscer dans les affaires les uns des autres.

Ce code de la camarilla divine est exposé, avec une franchise significative, par Artémis aux vers 1328—1334 : *Or telle est la loi des dieux : aux désirs qu'a formés la volonté d'un autre, nul ne consent à faire obstacle ; toujours nous lui laissons le champ libre. Sache-le, en effet : sans la crainte de Zeus* (2)*, jamais je ne serai tombée dans cette honte de laisser mourir l'homme qui de tous les mortels, est pour moi le plus cher.* Ainsi, aucun amour-propre, aucune affection particulière unissant un dieu à un mortel ne sont assez forts pour obliger un Olympien à transgresser les règles qui régissent leurs rapports. Ils laisseront mourir un innocent qui leur est cher plutôt que d'enfreindre le code qui

(1) Toutes les citations sont empruntées à la trad. de Méridier, op. cit.

(2) Le maître des dieux punirait le membre qui aurait enfreint les règles de la "société".

leur assure, les uns vis-à-vis des autres, une liberté d'action qui, si elle les gêne parfois, leur est la plupart du temps précieuse. Et Zeus, ce Zeus qui n'a pas écouté l'appel pathétique d'Hippolyte, a pour principale fonction de veiller, au détriment des humains, à ce qu'aucun dieu ne fasse une entorse aux lois de la confrérie ! C'est le seul rôle que, dans cette tragédie, Euripide lui fasse jouer [1].

Respectant cette solidarité, Artémis, quoique la protectrice d'Hippolyte, n'a pas empêché Poséidon de faire périr son favori et elle ne permet pas à Thésée d'accuser son confrère, à qui elle donne raison (v. 1318-1324). Quoiqu'elle eût éprouvé de la reconnaissance à l'égard de son collègue, s'il n'avait pas exaucé le vœu de Thésée, la déesse le défend ; car les immortels se tiennent entre eux.

Ce respect mutuel, cette stricte observance du code de la "clique" ne vont pas sans causer entre les immortels de vives jalousies, ni provoquer des ressentiments et des haines qui s'assouvissent dès qu'il est possible. Artémis déteste Aphrodite ; elle le déclare à deux reprises : ... *la déesse la plus détestée de nous toutes qui mettons notre joie dans la virginité* (v. 1301 sq.), et plus loin : *Ainsi l'a résolu Cypris, la scélérate.* (v. 1400). Si l'un des immortels a enfreint le code, alors les membres sont dégagés, semble-t-il, de l'obligation de respecter les chasses gardées de leurs collègues. Aphrodite a fait périr le favori d'Artémis. Celle-ci, correcte jusqu'au bout et retenue par la

(1) Chez Homère, les dieux ne sont pas tenus à cette solidarité dont les mortels font les frais : Zeus (*Il.* XXII, 166 sqq. : 209 sqq.) les oblige à respecter les arrêts de la Nécessité, malgré leurs désirs : Athéna (*Od.* I, 16—87) obtient de Zeus qu'il lui soit permis, malgré Poséidon, de mettre un terme aux souffrances de l'homme qu'elle aime. Quant à Eschyle, Zeus représente pour lui l'Olympien qui, après quelques péchés de jeunesse (*Prométhée enchaîné*) fait succéder au règne du cruel Cronos celui de la Justice. Mais Euripide ne veut pas que les hommes prêtent aux dieux de la mythologie des sentiments d'amour et de justice.

crainte de Zeus (1), s'est abstenue d'intervenir. Elle a donc maintenant droit à la vengeance : *Laisse faire ; même dans les ténèbres souterraines ce n'est pas impunément qu'à sa guise Cypris aura fait tomber sur ton corps les coups de sa colère, pour punir ta piété et ta vertu* (2). *Moi-même, de ma main, j'en frapperai un autre : celui qu'elle chérira entre tous les mortels* (3), *mes traits inévitables en tireront vengeance.* (v. 1416-1422). Ces paroles font montre d'une élégante mentalité et ne doivent guère consoler Hippolyte, à qui elles sont adressées. Au contraire, elles devraient lui faire regretter d'avoir vertueusement consacré sa vie à une déesse pareille. Ainsi, poussant l'ironie vengeresse et la révolte jusqu'à leur dernier terme, Euripide, pour bien démontrer l'insanité qu'il y a à placer sa créance en de pareils dieux, détruit la beauté de l'idéal de son héros. Et ce n'est pas la très banale parole prononcée par Artémis aux vers 1339 sqq : *La mort des hommes pieux n'est point joie pour les dieux : les méchants, au contraire, avec leurs enfants et leurs maisons sont anéantis sous nos coups* (4), qui infirme ce que nous avons dit : Cypris s'est réjouie de la mort d'Hippolyte et de celle de Phèdre (v. 725 sqq.); Adonis, victime de la colère d'Artémis contre sa collègue olympienne, n'est point un *méchant anéanti* sous les justes coups de la divinité.

Les rapports qu'entretiennent les dieux entre eux sont donc ceux qu'il y a entre les membres d'une camarilla régie par un code dont les mortels font les frais, camarilla où règne pas mal de zizanies. La conclusion s'impose d'elle-même : Et c'est à

---

(1) Ζῆνα μὴ φοβουμένη (v. 1331).

(2) Σῆς εὐσεβείας κἀγαθῆς φρενὸς χάριν (v. 1419). Ici, ce n'est pas Artémis, mais Euripide qui parle. Cette ironie, ce cynisme désespérés sont le cri du poète qui se révolte contre les dieux auxquels la tradition voudrait l'obliger à croire.

(3) Les pauvres mortels font les frais de ces disputes entre dieux.

(4) Rhétorique hésiodique qu'Euripide ridiculise en la faisant servir d'excuse à la vengeance d'Artémis.

ces dieux que croient les Athéniens qui appellent crime d'impiété (1) les aspirations des philosophes à un idéal plus élevé !

*
* *

B.—*L'attitude des dieux à l'égard des mortels.* L'attitude qu'ont les dieux à l'égard des hommes est, dès le prologue, exposée par Euripide avec une clarté qui ne laisse aucun doute sur ses opinions au sujet de la religion traditionnelle. Aphrodite vient sur la scène expliquer, avec un cynisme provocant, qu'elle a décidé de tirer vengeance de l'attitude méprisante qu'Hyppolyte a vis-à-vis d'elle. Or, cette attitude est commandée par le plus noble idéal : ascète épris de pureté, Hippolyte s'est consacré à la chasteté. Offense inadmissible, outrage grave à une déesse que Cypris ne peut laisser impunis. Aussi établit-elle ses machinations (2) qui feront périr, avec le mortel qu'elle hait, Phèdre qui a commis le crime scandaleux de résister aux desseins de la déesse en luttant contre un amour coupable. Cette lutte de Phèdre (v. 373—430), qui avait refusé de se laisser entraîner sur la voie où Cypris veut qu'elle aille, et la manière dont la déesse l'avait harcelée au point que la malheureuse, *voyant que ces résistances ne venaient pas à bout de Cypris* (v. 401 sq.), s'est décidée à mourir, sont la claire démonstration de la façon dont les dieux de la mythologie se comportent vis-à-vis des hommes : pour le plaisir d'assouvir une vengeance que lui inspire sa soif d'honneurs, Aphrodite pousse Phèdre au crime et la précipite dans la mort, alors que cette malheureuse, jusqu'au jour où elle refusa une ignoble complicité avec la déesse, ne l'avait jamais offensée.

Une fois Phèdre acculée par Aphrodite au suicide, la Nourrice, qui pourtant ne brille pas par l'inteligence, prononce une parole qui en dit long sur les dieux : *Ah ! Cypris, je le vois, n'est pas une déesse, mais plus qu'une déesse, s'il est possible, elle a fait la perte de cette infortunée, la mienne et celle de la*

---

(1) Γραφὴ ἀσεβείας.

(2) Τοῖς ἐμοῖς βουλεύμασιν (v. 29).

maison. (v. 359—361). Donc être *plus que déesse* veut dire : s'acharner avec succès sur les humains. Et plus loin, la Nourrice dit : *Il n'est rien d'extraordinaire, ni d'inexplicable en ce qui t'arrive : le courroux d'une déesse s'est abattu sur toi .... Cypris est irrésistible . . . celui qu'elle trouve excessif et hautain, Dieu sait, quand elle l'a saisi, les outrages qu'elle lui inflige !* (v. 437—438 ; 443—446). Il est donc *naturel* que le courroux d'un dieu s'abatte sur un mortel ! Telle est, du moins, la pensée de ceux qui acceptent la religion traditionnelle : en effet, la Nourrice, femme du peuple, est bête ([1]) ; il est significatif qu'Euripide ait mis l'expression de cette piété absurde dans la bouche de cette femme. Ainsi, seconde conclusion que le spectateur doit tirer de ces paroles, lutter contre un amour coupable est, aux yeux de la déesse, preuve de caractère *excessif et hautain !*

Phèdre, plus intelligente que sa Nourrice, porte sur les dieux un jugement aussi lucide qu'amer. Les machinations d'Aphrodite ont réussi : instrument aveugle des volontés de la déesse, la Nourrice a appris à Hippolyte quels sentiments la reine a pour lui. Incapable désormais de déjouer les plans de Cypris, la mort de Phèdre ne peut que lui plaire : *Cypris*, dit Phèdre, *consomme ma perte : je la réjouirai en quittant la vie aujourd'hui même* (v. 725—727) ([2]). Or, Phèdre n'a commis aucun péché. En effet, elle ne peut être tenue pour responsable ni de son amour, ni de la révélation que, à cause des machinations d'Aphrodite, en a faite la Nourrice ([3]) : placée dans sa bouche, cette condamnation de l'attitude divine n'en a que plus de force.

A la fin de la tragédie, trois vers résument ce que fut l'action d'Aphrodite : *irritée par la vertu d'Hippolyte* (v. 1402), elle a

---

([1]) La bêtise de la Nourrice se fait voir nettement dans la démarche qu'elle entreprend auprès d'Hippolyte auquel, croyant rendre service à sa maîtresse, elle fait l'aveu de l'amour que Phèdre a pour lui.

([2]) En effet, maintenant le courroux d'Aphrodite est assouvi : cf. 1327 sq.

([3]) A propos de la signification qu'il convient de donner à l'accusation posthume que Phèdre porte contre Hippolyte. Voir Méridier, *op. cit.*, p. 19.

trompé Thésée (v. 1406) en *égarant sa raison* (v. 1414) (¹) ; tel est donc le rôle joué par cette déesse que les hommes vénèrent entre tous les immortels!

Poséidon n'en a pas un plus glorieux ; il se plaît à profiter de la naïveté et de la colère de Thésée en se hâtant d'exaucer le vœu que ce malheureux père avait formulé contre un fils dont, en sa qualité de dieu, il n'ignorait pas l'innocence. Plus tard, accablé par la révélation de cette innocence, Thésée gémit et veut se plaindre de la cruauté de Poséidon : s'il a maudit son fils, c'est qu'il agissait sous l'empire aveuglant de la colère et du ressentiment. Le dieu n'a pas cette excuse et aurait pu, par pitié pour Thésée, dont il est le père (²), et par amour de la justice, ne pas l'exaucer. Mais, obéissant aux lois du code de la solidarité divine, Artémis lui interdit d'accuser un dieu. Selon l'usage des immortels, elle vante l'action de son confrère et rejette sur Thésée l'entière responsabilité d'une catastrophe dont le spectateur sait bien qu'Aphrodite et son complice sont les véritables auteurs : *Mes paroles, Thésée, te mordent le cœur? Reste en repos et entends la suite : tu gémiras davantage... Ton père, le dieu des mers, eut raison de t'accorder ce que lui imposait sa promesse ; c'est toi qui, à ses yeux comme aux miens, fais figure de criminel : sans attendre ni preuve, ni paroles des devins, sans enquête, sans permettre au temps de faire la lumière, tu as lancé l'imprécation contre ton fils, et tu l'as tué* (v. 1313—1314; 1318—1324) (³).

Ce cynisme divin rend encore plus cruelle la signification profonde qu'Euripide veut que nous donnions aux remerciements que Thésée, alors qu'il ignorait l'innocence de son fils, avait adressés à Poséidon au moment où il apprenait que ce dieu

(¹) Cf. 1433 sq. : *Il est naturel aux humains de faillir, quand les dieux le permettent.* Cette permission, ils la leur donnent volontiers.

(²) V. 887 et 1169.

(³) Il serait contraire à toutes les intentions d'Euripide d'interpréter ce passage comme étant le thème habituel de la punition infligée par les dieux à la démesure humaine. Euripide n'est pas Eschyle.

avait, exauçant sa prière, tué Hippolyte : *O dieux et toi Poséidon! tu étais donc vraiment mon père* (¹) *pour avoir exaucé mes imprécations.* (Au Messager) *Comment a-t-il péri? Parle. De quel coup la massue de la Justice a-t-elle frappé l'auteur de ma honte?* (v. 1169—1172). Quelle ironie amère dans ces mots prononcés par un père à qui un dieu vient de jouer un tour atroce : *la massue de la Justice!* (²). Qu'il est donc *paternel* ce dieu qui accepte qu'un père se réjouisse des coups (³) assénés par cette massue à un innocent ! Ces coups, Euripide a voulu qu'ils apparaissent comme la manifestation de la cruauté des Olympiens qui se donnent la main pour abattre un mortel. En plaçant ces paroles, qui pour le spectateur ont une signification atroce, dans la bouche du père de celui que les dieux ont accablé de leur vindicte haineuse, le poète ne pouvait dresser réquisitoire plus violent contre la religion traditionnelle.

On pourrait se demander si Artémis ne vaut pas mieux que ses " collègues ", elle qui, voyant Hippolyte déjà moribond, s'écrie avec un chagrin sincère : *O malheureux! À quelles épreuves as-tu été lié! C'est ta noblesse d'âme qui a causé ta perte.* (v. 1389 sq.) (⁴). En effet, sa haine à l'endroit de Cypris n'est pas simple manifestation de jalousie colérique vis-à-vis d'un concurrent qui a réussi un mauvais coup : elle lui est inspirée par la réelle affection qu'elle ressent pour Hippolyte. Echappe-t-elle donc aux critiques formulées par Euripide à l'encontre des autres dieux ?

Cela serait bien étonnant et bien peu conforme aux paroles que, partout ailleurs, le poète lui prête (⁵). Une déesse qui ne

---

(¹) Εμὸς πατὴρ ὀρθῶς.

(²) Δίκης ῥόπτρον.

(³) Cf. 1267.

(⁴) Cette exclamation d'Artémis a deux sens. Elle exprime l'orgueil de la déesse qui appelle " noblesse d'âme " le culte que lui rend Hippolyte (ce n'est pas elle qui devrait le dire). Et en même temps, sous la plume du poète, elle est une nouvelle condamnation d'Aphrodite.

(⁵) V. 1318 sqq ; 1416 sqq ; et *passim*. Il serait faux de voir dans le vers 1435 une noble pensée qui honorerait la déesse : si elle dit à Hippolyte de ne pas haïr son père, c'est pour qu'il déteste davantage Aphrodite.

trouve rien de mieux pour consoler Hippolyte que de lui promettre la mort du favori d'Aphrodite, mortel dont le désir de vengeance d'une divinité causera la perte, n'est pas plus noble que les autres Olympiens. Et même si elle l'était, elle ne pourrait agir en conséquence : retenue par la crainte de Zeus, elle est incapable d'enfreindre en faveur d'Hippolyte les usages sacrés de la confrérie divine. Euripide le fait voir clairement : elle défend Poséidon (v. 1318 sqq.) ; elle n'a pas voulu empêcher Aphrodite d'agir (v. 1326 sqq, et 1400) ; elle ne s'est pas opposée à ce que Cypris assouvît son courroux (v. 1327) ; interpellée par Hippolyte au moment où il est banni par son père, elle se garde de répondre et le laisse périr, bien que cet appel fût pathétique et témoignât d'une grande ferveur à son égard*: O des divinités la plus chère à mon cœur, fille de Lèto, compagne de ma vie, compagne de mes chasses, nous serons donc banni de la glorieuse Athènes.* (v. 1392—1394). Etant donné cet appel, le fait que sa tardive apparition est inutile la condamne bien plus que ne l'aurait condamnée une totale abstention.

Incapable de secourir celui qui lui a rendu un culte si fervent, qui l'a adorée plus qu'aucun dieu ne l'a jamais été par un mortel, cette déesse qui laisse périr Hippolyte, parce qu'elle observe scrupuleusement les règles de la "clique" olympienne, ne vaut pas plus que les autres dieux. Elle vaut même moins qu'eux. En lui faisant exposer le code de la solidarité divine, en lui prêtant un bas désir de vengeance à l'égard d'Aphrodite (v. 1416 sqq.), Euripide a pris soin qu'elle n'aille pas bénéficier de la sympathie qu'éprouve le spectateur pour la victime des machinations d'Aphrodite.

Les dieux, tous, sans exception, sont donc représentés par le poète comme acharnés à la perte des hommes.

*
* *

C. *Conclusion.* Quelle conclusion les hommes doivent-ils tirer de ces constatations sur la malveillance divine ? Doivent-ils s'insurger comme le fait Hippolyte : *Que ne peut un mortel porter*

malheur aux dieux! (v. 1415), blasphème dont la cruauté divine est seule responsable, cri de rage impuissant d'une plus grande beauté que les consolations mesquines prodiguées à ce mortel par Artémis qui lui promet de faire périr un favori d'Aphrodite ?

Il ne semble pas que ce soit l'avis d'Euripide, qui exprime son désabusement dans un chant du chœur : *Mon espoir secret en une Intelligence cède à la vue des hasards et des actions humaines. En sens divers se succèdent les vicissitudes, et les hommes voient changer leurs jours au gré d'un éternel caprice... Que mes principes ne soient ni trop exacts, ni frappés au coin de l'erreur ; et puissé-je, avec une souple conduite, changeant du jour au lendemain, toute ma vie jouir de la félicité!* (v. 1105—1118)[1]. Ces paroles forment un contraste saisissant avec celles que ce même chœur prononçait à un moment où il croyait encore en une justice récompensant la vertu des hommes comme le prétend Hésiode : *Ah! comme il est vrai que la vertu est toujours belle, et récolte noble renom chez les humains!* (v. 431—432).

Cependant, il ne faudrait pas croire qu'Euripide se contente de ce cynisme désabusé et de cet opportunisme qui pourrait être celui de quelque épicurien sceptique. Le personnage d'Hippolyte, son aspiration à un idéal de pureté, sa mort, qui est une protestation contre l'injustice des dieux traditionnels [2] et qui, " au prix de la douleur lui assure l'immortalité " [3], en sont la preuve.

Bien que le poète, pour démontrer l'insanité des croyances populaires, ait représenté les dieux traditionnels sous le jour que nous avons dit, il n'est pas un Lucien ou un Voltaire. Il y a trop d'amertume dans sa critique pour que nous puissions croire

---

[1] Le scholiaste fait remarquer que c'est ici le poète qui parle, puisque, bien que le chœur soit composé de femmes, les participes au nominatif sont masculins. Un seul est féminin ; c'est celui du vers 1111 : Εἴθε μοι εὐξαμένᾳ θεόθεν . . . . Or, dans ce vers, le chœur attribue aux dieux la capacité d'accorder quelques bienfaits aux hommes ; ce qui est significatif.

[2] Cf. 1364 sq.

[3] Méridier, *op. cit.*, p. 24.

qu'il se contente de détruire l'Olympe sacré pour le plaisir de la destruction et pour goûter la joie mesquine de montrer aux hommes que ce qu'ils prenaient pour des lanternes ne sont que des vessies. Il semble que, dans cette tragédie, Euripide ait exprimé la déception et la révolte d'une âme à laquelle, en réponse à son besoin d'un Dieu juste et bon, d'un Dieu qui fut amour, la religion grecque n'a offert que des Aphrodites, des Poséidons et des Artémis : *J'ai perdu la sérénité en voyant trompée mon attente* (v. 1120). *C'est moi, l'austère adorateur des dieux, moi qui surpassais en vertu tous les autres ; et l'Hadès est devant moi !* (v. 1364—1366).

qu'il se contente de détruire l'Olympe sacré pour le plaisir de la destruction et pour goûter la joie mesquine de montrer aux hommes que ce qu'ils prennent pour des certitudes ne sont que des vessies. Il semble que, dans cette tragédie, Euripide ait exprimé la déception et la révolte d'une âme à laquelle, en réponse à son besoin d'un Dieu juste et bon, d'un Dieu qui fût amour, la religion grecque n'a offert que des Aphrodites, des Poséidons et des Artémis. [illegible] (v. 1120). [illegible] *[illegible] et passe-je avec les temps conduits, changeant du jour au lendemain, toute ma vie jour de la félicité"* (v. 1105—1118)(1). Ces paroles forment un contraste saisissant avec celles que ce même chœur prononçait à un moment où il croyait encore en une justice récompensant la vertu des hommes comme le prétend Hésiode : *"Ah ! comme il est vrai que la vertu est toujours belle, et recueille [illegible] chez les hommes !"* (v. 431—432).

Cependant, il ne faudrait pas croire qu'Euripide se contente de ce cynisme désabusé et de cet opportunisme qui pourrait être celui de quelque épicurien sceptique. Le personnage d'Hippolyte, son aspiration à un idéal de pureté, sa mort, qui est une protestation contre l'injustice des dieux traditionnels (2) et qui "au prix de la douleur lui assure l'immortalité" (3), en sont la preuve.

Bien que le poète, pour démontrer l'absurdité des croyances populaires, ait représenté les dieux traditionnels sous le jour que nous avons dit, il n'est pas un Lucien ou un Voltaire. Il y a trop d'angoisse dans sa critique pour que nous puissions croire

---

(1) Le scholiaste fait remarquer que c'est ici le poète qui parle, puisque, bien que le chœur soit composé de femmes, les participes au masculin sont employés. [illegible] du vers 1111 : [illegible] ... Où, dans ce vers, le chœur attribue aux dieux le pouvoir d'accorder quelques bienfaits aux hommes, [illegible] est significatif.

(2) Cf. 1394 ss.

(3) Méridier, op. cit., p. 26.

THE HEBREW BY THE SAMARITANS

BY

FOAD HASSANEIN

The Geniza of Old Cairo contains Hebrew Bible Texts with various kinds of punctuation, which differ from the Tiberian, the only one known till recent times. These Geniza Bible Texts help us to examine, for the first time, the growth of the Tiberian punctuation of the OT. We can now clearly notice how in Babylonia as well as in Palestine, from the beginning, an attempt was made to vocalise the unpunctuated Hebrew Bible Texts with vocalic signs ; and we can easily follow the way in which this vocalisation became more and more complicated, and the assimilation of the different systems into each other, until finally they gave birth to this punctuation now called the "Tiberian" (1). The older texts show us clearly that the Hebrew pronunciation which now has the mastery, was not the only one used in the Middle Ages. The importance of the Babylonian pronunciation of Hebrew (2) is now accepted. The new elaboration of Hebrew grammar like that of Bergsträsser(3) and Bauer-Leander(4)

---

(1) See P. Kahle, Das Problem der Grammatik des Hebäischen (Indogermanische Forschungen) 45 (1927) 395 ff., Masoreten des Westens (im folg. MW) 1 (1927) und 11 (1930) ; ZAW 39 (1921) 230 ff. ; Vom Alten Test., Karl Marti .... gewidmet .... herausgegeben v. K. Budde (1925), p. 167 ff.,; Pontus Leander, Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen (ZAW Neue Folge 13. Bd. 1936).

(2) See P. Kahle, Der Masoretische Text des Alten Testamente nach der Überlieferung der Babylonischen Juden, Leipzig 1902 ; P. Kahle, Masoreten des Ostens Leipzig 1913.

(3) G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik. . . I (1918) II (1929) Leipzig.

(4) Bauer-Leander Histor. Grammatik der Hebräischen Sprache, Halle 1922.

attaches great value to the pronunciation preserved in the Babylonian as well as in the Tiberian Hebrew MSS. Leander in his own instructive essay, which appeared after his death in the " Zeitschrift für die alttestamentaliche Wissenschaft, 1936" shows us the value of the so-called Palestinian punctuation(1) in understanding the Hebrew pronunciation of the Middle Ages (2).

We must see that the scientific purpose of studying Hebrew grammar is the discovery of the rules according to which the Tiberian Massorets have finally fixed the Hebrew pronunciation. From the beginning we must be convinced too that it is very necessary to be sure of the different forms the Hebrew pronunciation of the Middle Ages has been conserved, in order to come nearer and nearer to that Hebrew pronunciation, which throws some light on the Hebrew construction and phonetic in those days, when the language was still alive. Therefore, we are obliged to examine carefully all these different Hebrew pronunciations, along with the one fixed by the Tiberian Massorets.

It has been long accepted that the Hebrew forms first appeared in Greek and Latin transcriptions. After Prof. Franz Xaver Wuts had given his greatest care to this study, and reached some important conclusions(3), he was engaged in other tasks which obliged him to give up his previous work. Therefore, recently, Alexander Sperber collected this material in an extensive and clear essay especially concerning the second column of the Hexapla of Origenes and the transcriptions which we find in the work of Hieronymus. So Sperber has made a good and useful contribution to a scientific Hebrew grammar (4).

---

(1) P. Kahle, MW.

(2) P. Kahle, MW 1. p. 36 ff.

(3) Franz Wutz: Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus I (1925), II (1933).

(4) Alexander Sperber: Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations (Hebrew Union College Annual, Volume xII-xIII [1937-1938] p. 193 ff).

Another important source for the Hebrew pronunciation in the Middle Ages, which is absolutely independent from that fixed by the Tiberian Massorets, is the Samaritan pronunciation. Seventy-three years ago Petermann studied carefully the Samaritan pronunciation in its original home and reported on it in the "Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd, V, 1 (H. Petermann, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner... Leipzig 1868)".

Meanwhile his remarks were completed and corrected by H. Ritter and A. Schaade in Nablus in the year 1917. At first these remarks which show the pronunciation of to-day, as well as that which goes back to earliest times, were questioned. But nowadays we need no longer doubt their value, as new discoveries of Hebrew MSS of the Samaritan Pentateuch which are occasionally vocalised show that the Samaritan pronunciation 600 years ago is not essentially different from that of to-day.

Fritz Diening (1) occupied himself with the Samaritan pronunciation, and studied the phonetic as well as the form, making use of the materials we have. He points out some characteristics of the Samaritan Hebrew, which also appear in the Babylonian or Palestinian pronunciation, or in Greek and Latin transcriptions.

An important contribution to the study of Diening is possible. There are grammatical Hebrew MSS written in Arabic by Samaritans in the 12th and 13th centuries, using the Samaritan Hebrew pronunciation. Most of these MSS were already published 70 years ago by Th. Nöldeke. A glance at the grammar of at-Tautia and Qawânin al-Miqrâ, which have already been published by Nöldeke, shows, in the opinion of Nöldeke, that to understand the Hebrew grammar in general, these Samaritan MSS will not give us important information. Perhaps he is right, but, nevertheless

---

(1) s. Friz Diening, Das Hebräische bei den Samaritanern (Bonner Orientalistische Studien Heft 24).

the Samaritan MSS have great importance, because they give an idea of Hebrew as it was pronounced by the Samaritans at the time of writing these works. These results are much more important nowadays than at that time when Nöldeke made his research. Therefore, I think it is necessary to examine these MSS once more, and indicate their importance in the light of more recent views. The subject of this essay is the Hebrew Samaritan grammar written by Shams al-Hukamâ Abû Isḥâq Ibrâhîm ben Nûḥ ben Mârût, under the name Kitâb at-Tautia fi Nahw al-Luga al-Ibrâniya. The author lived in the 12th century in the time of Sultan Salâḥ ud-din, founder of the Aiyubid dynasty in Egypt and Syria (1).

The MS copy of this work, at one time belonging to the Academy of Science of Amsterdam, was used by Nöldeke; it is now in the University Library of Leiden. It contains 164 fol. in 4°, each page containing 13 lines. It is carefully written and the text shows the influence of Palestinian Arabic. The author of the MS takes his examples from the Samaritan Pentateuch which, alone, forms the Holy Book for the Samaritans. In the MS the examples are written in unvocalised Samaritan letters in full form. The author in his treatment of this Hebrew grammar is influenced by the classical Arabic grammar books, such as Sîbâwâihi, Zamakhsarî, etc. We come to this conclusion through his style, the way of treatment, and the terminology. He divides his book into 14 chapters as follows: Parts of speech, classification of the nouns, the substantive, pronouns, genitive case, verbal nouns, classification of verbal nouns, Qâl, Nif'al, Hithpa'el, imperative mood, transitive and intransitive, and particles. In his first chapters, he reminds us of Arabic school grammar books. As for Qâl, Nif'al and Hithpa'el, these are taken from the Hebrew grammar of that age (2). But we cannot say that only Sîbâwâihi

(1) T. H. J. Juynboll, Commentari in Historian Gentis Samaritanae. Academiae Typographos. MDCCCXLV 1, p. 58.

(2) A. M. bin' Omar Zamahsario, Al Mufaṣṣal. Edidit J. P. Broch; Le Livre des Parterres Fleuris. Grammaire hebraique en Arabe d'Abou l-Walid Merwân ibn Djanâh Publiée par J, Derenbourg, Paris 1886.

and Zamakhsarî were his original, for he distinguishes between two imperatives: imperative of the absent أمر الغائب and imperative of the present أمر المواجهة, which we find, for example, in Ibn al-Anbári (see Die Grammatischen Streitfragen der Basrer and Kufer p. 214 hrsg von, Gotthold Weil). This does not mean at all that he actually made use of Ibn al-Anbâris book, but possibly of other school grammar books.

Besides " Kitâb at-Tautia, I have examined other Samaritan works, such as Al-Mugnija fi Kitâb at-Tautia whose author is the high priest Pinḥas who held the office of high priest from 764–789 H. (1363–1387). It precedes the Tautia in the Leiden MS. It means "satisfying" as its title مغنية shows. It is a sort of summary of what the Tautia gives in detail. Nevertheless, the author adds many things to it, and his opinion of the Tautia is mentioned in his preface.

وبعد لما كان كتاب التوطئه فى نحو اللغة العبرانية الذى صنفه الشيخ أبو إسحاق شمس الحكماء كتابا متفقا على تفضيله ورأيت الأذهان تسأم فى تطويله وتقصر ... وأشرت فى مختصرى إلى زيادات لم يعينها وحدود لم يحررها ومسايل توفى عنها ولم يذكرها وأمثلة لم يستحضرها ...

" And as the book Tautia is a book which is accepted by all as an excellent one, but at the same time is considered tiring to the reader on account of its length : therefore, I considered to my abbreviated MS the things which he did not mention, as well as the other problems which death hindered him from completing, and the examples which he did not give." Pinḥas divides his book into 3 chapters, containing 12 paragraphs as follows :

Chapter I : The substantive: Masculine and feminine, independent nouns جامد, and dependent nouns مشتق, present participle and past participle, the pronouns in general especially the personal pronouns, the demonstrative pronouns and the genitive case.

Chapter II : The verb : Qâl, heavy verbs (Pi'el, Pu'al, Nif'al and Hithpa'el), the heavy verbs (more radicals), Nif'al, Hithpa'al, transitive and intransitive.

Chapter III : The particles, especially the conditional.

The Mugnija differs in its order and material from the Tautia, and the author of the Mugnija added some corrections to the Tautia. Shams al-Hukamâ asserts that the demonstrative pronouns which indicate something far are only used in connection with the nouns to which they belong. These demonstrative pronouns stand always after the nouns and must end with (ה). The author of the Mugnija, on the contrary, gives some forms such as ההם · ההן היא · היא which according to his opinion need not have a (ה). As for relative pronouns he mentions: מי מה אשר, which we do not find in the Tautia.

Of the 6 forms of the present participle Qâl, there are only 5 in the Mugnija. The form which the Mugnija does not mention is that which the Tautia describes as "through insertion of a (ו) between the first and second radical, and through the vocalisation of the middle one" for example:

Nu. 31,30 שומרי משמרת משכן יהוה

And while it is mentioned in the Tautia that the verbs which denote the past tense may take with them תמול (yesterday) or אמש (last night), and the verbs which denote the present tense the word הפעם (this time) or עתה (now) the Mugnija drops אמש and הפעם.

The author of the Tautia speaks about the different pronunciations of the (ד) which is sometimes pronounced like the Arabic (د) that is (Madgûsa, with Dagesh) and sometimes as (ذ) (Marfûha, with Rafe). The same applies to the (ב) which has a double pronunciation with Dagesh and with Rafe. The Mugnija speaks about (Marfûha), from (Marfija or Mufiya).
ومنها (أى الحروف) ما له مخرجان وهى حروف בפדות ويسمى أحد المخرجين مدغوشا
والآخر مرفيا وقيل موفيا

Among the letters there are the בפדות which have two pronunciations (Madgûsa and Marfûya). After the Mugnija the (ו) has three pronunciations which are not mentioned in the Tautia.

Other MSS concerning the Samaritan pronunciation of the Hebrew had been copied by Prof. P. Kahle ([1]) in Nablus from the old MSS which are kept there. The recopied MSS are now in the "Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin" ([2]). They are the following:

هذه مقالة فى القرا تأليف العالم الفاضل العم المرحوم الشيخ إبراهيم العيا آل المرحوم يعقوب آل مرجان الدنفى .. ألفها ١١٩٨ هـ ، وفيها كلام وجده فى كتاب صاحب القوانين لارشاد المتعلمين لأبا (لأبى) سعيد وزاد من عنده

"This is a Maqâla fil Miqrâ (essay about reading), written by the late uncle Sheikh Ibrâhîm el-'ayâ b. Ja'qûb b. Murgân al-Danfî, in the year 1198H/18th century, to which he added many things from the Qawânîn li-irsâd al-Muta'llimîn by Abû Sa'îd" ([3]).

The Berlin MS. OR. Q. 1101 is a manuscript which is copied from an old one in Nablus. قانون ابن درتا فى القرا

The Berlin MS. OR. 1102 is another copy from an original which belongs to the priest Taufîq. It contains 7 fol. written about 1400 A.D. The Qânûn as mentioned on page 3b was written in 'Asqalân, in the year 534. The essay concerning the signs of reading (Tartîb al-Miqrâ) ترتيب القرة follows. The Berlin MS OR. Q. 1103 "Tartîb al-Miqrâ has been copied by the Samaritan high priest Isḥâq b. 'Amrân from an original which he possessed. All these MSS give rules for the right pronunciation of the Hebrew by the Samaritans. The most important one is the Qawânîn from Abî Ss'îd which Nöldeke published and translated. Abu Sa'îd gave most of his examples in a sort of a phonetic script, employing Arabic letters, and this transcription is very useful for

(1) Compare, P. Kahle, Die Lesezeichen bei den Samaritanern-in der Hauptfestschrift, Leipzig 1926, p. 425 ff.

(2) Th. Nöldeke, Über einige samaritanisch-arabische Schriften, die hebräisch Sprache betreffend, Göttingen.

(3) Abû Sa'id lived in the 13th century. Compare P. Kahle: Die Arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1904. p. XI.

knowing the pronunciatfon. Unfortunately, Nöldeke transcribed these examples in Hebrew square letters. For us, the Arabic transcription of these examples is very useful. Through them we can learn the Samaritan pronunciation. For example Dt. 19, 19

	وعشيتم لو كاشر زمم لعشوت لاحيو
MS p. 204	ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו
Gn. 37,17	كى شمعتيم امريم نلكه دوتينه
MS p. 204	כי שמעתים אמרים נלכה דותינה
Nu. 18,8	لكل قدشى بنى يشرال لك نتتيم
MS p. 205	לכל קדשי בני ישראל לך נתתים
Nu. 18,11	لكل تنوفت بنى يشرال لك نتتيم
MS p. 205	לכל תנופת בני ישראל לך נתתים
Dt. 24,8	كاشر صوبتيم تشمرو لمشوت
MS p. 205	כאשר צויתים תשמרו לעשות

Abû Sa'îd gives us important rules which are mentioned neither in the Tautia nor in the Mugnija. Some of these differences I would like to mention here.

(Rule 2) "The כ as a suffix in the 2nd p.pl. will be vocalised in the Hebrew language in all different cases with "fatḥa". The uneducated among our coreligious patriots, whose ignorance of the original forms and their derivatives spoil the language, vocalise them with a "kasra".

(Rule 4) "The four Hebrew prefixes for the imperfect נאית have in Hebrew a "fatḥa" as in Arabic. The imperfects are always difficult to pronounce, whilst the "fatḥa" is the easiest vowel. Therefore, we find it in the prefix of the Hebrew imperfects. This "fatḥa" will not be changed unless if it comes before a ו or a י. Before a ו the prefix is vocalised with a vowel which agrees with the ו, that is "damma", and before י a "kasra". About this rule the author of the Tautia has written nothing. Much more important is the rule for the pronunciation of the gutturals which is not mentioned in the Tautia.

(Rule 8) If the letters of "damm and kasr", that is ו and י, stand beside a guttural עחהא before or after it, the guttural will be pronounced, like ו or י if the ו or י is a radical.

The Tautia is a book which occupies itself specially with the Hebrew grammar by the Samaritans. The author to justify his rules, used many unvocalised examples taken from the Pentateuch. I compare here these rules which are very important for the form as well as for the pronunciation with those which we know through Petermann and Ritter-Schaada. The dual according to Shams al-Hukamá is formed through the word שְׁנֵי for the masc. and שְׁתֵּי for the fem. with the pl. of the substantive or through inserting a weak consonant between the י of the pl. and the preceding radical. Petermann mentions as an example for the dual that the Samaritans have our form יִם — or sometimes יֵם —. Yet in spite of that I found the following: pâmajem 27,36 instead of פַּעֲמַיִם to distinguish from פְּעָמִים which the Samaritan pronounces "famem" (Compare Petermann pp. 89-90).

Diening has no such forms.

It is possible that we have a pl. masc. ending with ות and a pl. fem. ending with ים. Such cases are not to be found in Petermann. We must notice too that Shams al-Hukamâ mentioned זו as a demonstrative pronoun, but the Samaritan MSS which we have do not give us any such example. On the contrary we have in Hebr. Ex. 15,13,16 זוּ, and it stands only in poems for both genders and number (compare Bauer-Leander 261 e.). Ibid: The demonstrative pronouns זֶה . זו Ps. 132,2 and זוּ are employed as relatives too.

Shams al-Hukamâ mentions the demonstratives which indicate something far off:

Masc. sing. ההוא for ex. ההר ההוא Ex. 34,3

Masc. pl. ההם for ex. Nu. 15,38.

ויהושע בן נון וכלב בן יפנה חיו מן האנשים ההם

Fem. sing. ההיא for ex. Dt. 21,6. וכל זקני העיר ההיא
Fem. pl. ההן
Petermann and Deining do not mention these or זן.

Shams al-Hukamâ mentions ו, הו, ה as suffix-pronouns connected with the nouns employed with the 3rd p. masc. sing., for example, Lev. 14,9 ורחץ את בשרו במים

or Dt. 34,7. לו כחתה עינו ולא נם לחה
or Dt. 5,12. שמור את יום השבת לקדשהו

Petermann mentions only ו (compare Petermann p. 92). Differences between these pronouns and those mentioned by Petermann are to be noticed.

Compare, for example, the following:

1st p. sing. common י ex. Gn. 29,14 אך עצמי ובשרי אתה
Petermann: ek asami ubashari atta

1st p. pl. common נו ex. Gn. 37,27 כי אחינו ובשרנו הוא
Petermann: ki âjanu ubashernu û

2nd p. sing. masc. ך and "fatḥa" before the ך ex. Gn. 40,19
ואכל העוף את בשרך דמעליך
Petermann: wâkal a'ûf it basarak mi'alek

2nd p. sing. fem. ך and "kasra" before the ך ex. Gn. 21,18
קומי שאי את הנער והזקי את ידיך בו
Petermann: qumi shai annâr wêziqi it jedêk bu

2nd p. pl. masc. כם the מ is emphasized and vocalised with a "fatḥa" ex. Gn. 9,2 בידכם נתתיו
Petermann: avjedkimma natatti u

2nd p. pl. fem. כן the ן is light and the ך is vocalised with a "kasra" ex. Gn. 31,7 ואביכין התל בי
Petermann: waaviken attâl bi

3rd p. sing. masc. (see above).

3rd p. sing. fem. ה ex. Nu 19,5.
את עורה ואת בשרה ואת דמה על פרשה

3rd p. pl. masc. emphasized ם and vocalised with a "fatḥa" ex. Lev. 11,8

מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו

3rd p. pl. fem. emphasized נ plus ה or light נ ex. Ex. 35,26

וכל הנשים אשר נשא לבהן

There are some differences too between Petermann, Diening and Shams concerning the suffix-pronouns connected with the verbs, though the 2nd p. pl. fem. is not mentioned by Petermann or by Diening. Compare the following examples with Petermann p. 26 and Diening p. 50:

1st p. sing. common ends with ני ex. Gn. 31,40

הייתי ביום אכלני הרף

Petermann: ajiti bijjôm akelani irref.

1st p. pl. common ני and the 3rd radical is vocalised with a "fatḥa" ex. Dt. 5,24 הן הראנו יהוה אלהינו

2nd p. sing. masc. ך and the third radical is vocalised with a "fatḥa", while the suffix-pronouns remain unvocalised ex. Dt. 23,6 כי אהבך יהוה אלהיך

2nd p. sing. fem. ך and the 3rd radical is vocalised with a "kasra".

2nd p. pl. masc. ך and an emphasized ם ex. Nu. 15,3 במיעדיכם

2nd p. pl. fem. ך and light נ

3rd p. sing. masc. הו or ו or emphasized נ with ו. The author believes that the pronoun here is only ו and the נ is only a sign of emphasis ex. Dt. 34,11 אשר שלחהו יהוה

3rd p. sing. fem. ה ex. Dt. 14,21 ואכלה (או) ומכרה לנכרי

3rd p. pl. masc. either emphasized ם or מן ex. Dt. 7,2

ונתנם יהוה אלהיך לפניך

3rd p. pl. fem. emphasized נ plus ה ex. Ex. 2,17

ויקם משה ויושיענה

The fem. pl. is formed by Shams only through וֹת, while Petermann besides this mentions the Aramaic form ָת

Very important are the forms of the present participle from Qâl for which Shams mentions the following 6 forms which differ from those we find in Petermann, upon whom relies Diening.

1. The "fatḥa" of the middle radical will be shortened ex. Dt. 7,9 שֹׁמַר

2. The "fatḥa" of the 1st radical will be shortened and the middle one will be vocalised with a "kasra" ex. Ex. 12,42 שמירים (שמרים)

3. Through inserting a ו between the 1st and the 2nd radical which will be vocalised with a "kasra" ex. Gn. 4,9 השומיר (השמר)

4. Through inserting and vocalising the middle radical ex. Nu. 31,30 שומרי

5. Through inserting a ו and lengthening the "fatḥa" of the middle radical ex. Ex. 2,14 ולשופט

6(*). Through inserting a ו between the 2nd and the 3rd radical ex. Ex. 34,6 רחום

Besides the different forms of the present participle which are mentioned by Diening, p. 24, there are the following :

From the verb פ״א :

1. The middle radical is vocalised with a short "fatḥa" ex. אמר

2. The 1st radical with a short "fatḥa" and the middle one with a "kasra" ex. ואמור

3. The middle radical is vocalised with a short "fatḥa" ex. ואומר

(*) Compare : Derenbourg : Opuscules et Traités, p. 15. where פַּעִיל is found in the form of פועל

4. The "fatha" of the middle radical will be lengthened ex. ואומר

5. The ו will be placed after the middle radical ex. ואמור

The same cases we find in the verbs פ״י , פ״נ , פ״ל

In the verbs ע״ו or ע״י or ע״א or ע״ה the present participle has the same form as that of the 3rd p. sin. masc. past tense.

From the verbs ל״א

1. As the form of the 3rd p. sing. masc. past tense ex. טמה

2. Through inserting a ו between the 1st and 2nd radical ex. יוצא from יצא

3. The 3rd radical will be pronounced as a י ex מלי from מלא

4. Through inserting a ו between the 2nd and 3rd radical ex. ישוא from ישא

From the verbs ל״ה

1. As the form of the 3rd p. sing. masc. past tense ex. בנה from בנה

2. Through the alteration of the 3rd radical منقلب اللام ex. עשה from עשה

3. Through inserting a ו between the 1st and the middle radical ex. בונה from בנה

4. Through inserting a ו between the 1st and the 2nd radical in order to tell the intensive form ex. בונה

Among the more radical verbs, Shams mentions Pâ'al which has the same meaning as Pi'el (intensive). Compare the Arabic form ضاعف which has the same meaning as ضعّف second form from ضعف. Mufassal p. 129 (compare also Bauer-Leander, p. 281). This form فاعل is considered by the Hebrew grammarians as Qâl (compare Ibn Ganaḥ, p. 140). This form does not

appear in Petermann or Diening. Shams agrees with the extracts mentioned by Nöldeke from the Qawânîn of Abî Sa'îd (p. 11) concerning the imperfect. Diening wrote in p. 31 after Nöldeke : The imperfect Qâl has two forms :

1. The vocal of the 1st radical remains as it is (ex. ujezakar Gn. 30,22). As a rule this is true with the med. gutt., that is to say that gutturals are disregarded in the pronunciation and their vocal is transferred to the 1st.

2. The 1st radical remains unvocalised ex. Dt. 7,2 לא תכרת להם ברית

Concerning the imperative forms, compare with Diening p. 28 the following mentioned by Shams :

Qâl : The long "fatḥa" الفتحة الكبرى of the 1st radical (perfect tense) will be shortened الفتحة الصغرى ex. Gn. 72,8 ועתה בני שמע בקילי

Petermann " wâta beni shema avquli ".

N.B.—The verbs med. gutt. are exceptions ex. Ex. 22,22 כי אם צעק יצעק

The verb פ״א is the same as the strong verb that is instead of a long "fatḥa" فتحة عظمى we have a short one فتحة صغرى ex. Nu 25,4 אמר ויהרגו את האנשים הנצמדים לבעל פעור

The verb פ״ה forms its imperative as follows :

1. The 1st radical is dropped ex. Ex. 4,27 משה המדברה לך לקראת

2. The 1st radical keeps its vowel as is the case with the strong verb ex. Nu 25,5

ויאמר משה אל שופטי ישראל הרגו איש את אנשיו

The verb פ״י

1. The 1st radical is dropped ex. Ex. 19,21 רד העד בעם

2. The 1st radical keeps its vowel as is the case with the strong verb ex. ירא

The verb ע"א has the same form as that of the past tense ex. Dt. 32,7 שאל אביך ויגידך

The verb ע"ה has the same form as that of the past tense.

The verb ע"ו ex. Dt. 32,50 ומות בהר אשר אתה עלה שמה

The verb ע"י ex. Gn. 24,2 שים נא ידך תחת ירכי

The verb פ"ה is not mentioned by Diening. ה and א in the verbs ל"ה and ל"א in the imperfect as well as in the imperative are pronounced like י

בדופת

Shams al-Hukamâ tells us that these five letters are pronounced differently by the Samaritans. Actually he refers only to ב and ד, that both are pronounced with "Dagesh" and another with "Rafeh". Something more concerning the pronunciation of these letters is to be found in the MS of Ibn Dartha ابن درثا, who was contemporary with Shams al-Hukamá. But here as well as in Shams we miss details. We find something more in the Qawânîn al-Miqrâ of Abî Sa'îd, as the Leiden MS gives the examples from the Pentateuch in Arabic letters.

It is very instructive to compare, on the grounds of the modern transcription of the Samaritan Hebrew, the language as transcribed by Petermann and Ritter-Schaade with that mentioned by the grammarians of the 12th and 13th century mention.

ב

The ב is pronounced by Petermann and Ritter-Schaade as follows: "b" ex. Gn. 1,4 ujebdel ויבדל, bîn בין ubîn ובין

Petermann "v" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 1,4 tôv טוב
Ritter-Schaade tôb; Gn. 3,19 shuvak שובך
Ritter-Schaade shûbak.

Petermann "w" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 11,1 udewarèm
דברים Ritter-Schaade udêbârem; Gn. 7,21
ujigwa ויגוע Ritter-Schaade uiigbâ.

Petermann and Ritter-Schaade "bb" ex Gn. 3,16 erabbi ארבה Ritter-Schaade êrobbî ; Gn. 6,14 mibbêt Ritter-Schaade mibbit מבית

Petermann "v" Ritter-Schaade "bb" ex. Gn. 4,15 sevu'atajem שבעתים Ritter-Schaade shibbûuàtâ em ; Gn. 6,15 râva רחבה Ritter-Schaade räbbah.

But if the ב is used as a prefix for a noun, it is written by Ritter-Schaade as "ef, äf and af" Petermann "ev, av" ex. Gn. 1,6. "éftok" בתוך Petermann "evtôk" ; Gn. 1,26 "afsâlamânu" בצלמנו Petermann "evsalamanu" ; Gn. 1,28 "äfdêket" בדגת Petermann "evdeget"; Gn. 2,15 "éfgan" בגן Petermann "evgan"; Gn. 3,19 "efzât" בזעת Petermann "evzaat" ; Gn. 6,14. "efkâfar" בכפר Petermann "avkafar".

If we examine these nouns very carefully we find that they begin with one of the following consonants גדזכצת. This appears to be a rule which established itself. In other cases we cannot give a rule. On the contrary it appears that the pronunciation of ב by Shams al-Hukamâ is as follows. Ex. 28,43 בבאם אל אהל מועד

That is the first ב is with "Dagesh", the second one with "Rafeh". The same opinion we find it by "Ibn Dartha" ابن درثا Gn. 48,7 בבאי מפדן ארם

ד

Petermann and Ritter-Schaade transcribe the ד with "d" for ex. Gn. 4,1 "uâdam" ואדם Petermann "waadam" ; Gn. 11,1 "udêbârem" Petermann "udewarêm" ודברים. Shams al-Hukamâ and Ibn Dartha make differences between a ד with "Dagesh" and another with "Rafeh" ex. Lev. 10,4. דד אהרן. Shams mentions furthermore that the ד "madgûsâ" is pronounced as the Arabic د and the ד "marfuah" as ذ. Abî Sa'îd gives us in page 219 (Leiden MS) an example which is transcribed in Arabic ד ר ذ ر.

ו

After Ibn Dartha it has 3 pronunciations, one original as the ו in הוא and 2 adopted which are equal to the pronunciation

of the ב as "b" and "w". Examples of these three pronunciations are to be found in Petermann and Ritter-Schaade.

Petermann "u" Ritter-Schaade "U" Ex. Gn. 2,11 and Gn. 3,3 "bu".

Petermann "w" Ritter-Schaade "w" ex. Gn. 1,10 "walmaqwa" Ritter-Schaade "welmaqwa".

Petermann "w" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 1,9 "jiqqawu" Ritter-Schaade "jiqqâbu".

Petermann "bb" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 3,11 "sabbitek" Ritter-Schaade "sâbîtek".

Petermann "ww" Ritter-Schaade "?" ex. Gn. 4,18 "ujuwwaled".

Petermann "o" Ritter-Schaade "o" ex. Gn. 37,29 "ebbôr".

פ

The פ is transcribed as follows:

Petermann "pp" Ritter-Schaade "bb" ex. Gn. 2,7 "beppô" Ritter-Schaade "bebbuh".

Petermann "pp" Ritter-Schaade "b" ex. Gn. 2,10 "jipparrad" Ritter-Schaade "iibarrad".

Petermann "f" Ritter-Schaade "f" ex. Gn. 1,2 "fani" Ritter-Schaade "fâni".

Petermann and Ritter-Schaade "ff" ex. Gn. 3,2 "miffiri".

Petermann "ff" Ritter-Schaade "f" ex. Gn. 3,5 "uneffaqa'u" Ritter-Schaade "u-nêfâqâ'û".

Petermann "p" Ritter-Schaade "?" ex. Gn. 49,4 "pa'izte".

ת

By Petermann and Ritter-Schaade ת is transcribed with "f", Abi Sa'îd gives us examples where ת is pronounced like ث.

Petermann and Ritter-Schaade "f". Abî Sa'îd ث ex. Gn. 37,17 (s. MS p. 204) كي شمعثيم امريم نلكه دوثينه

כי שמעתים אמרים נלכה דותינה

Cairo University Press
42-1952-300 ex.